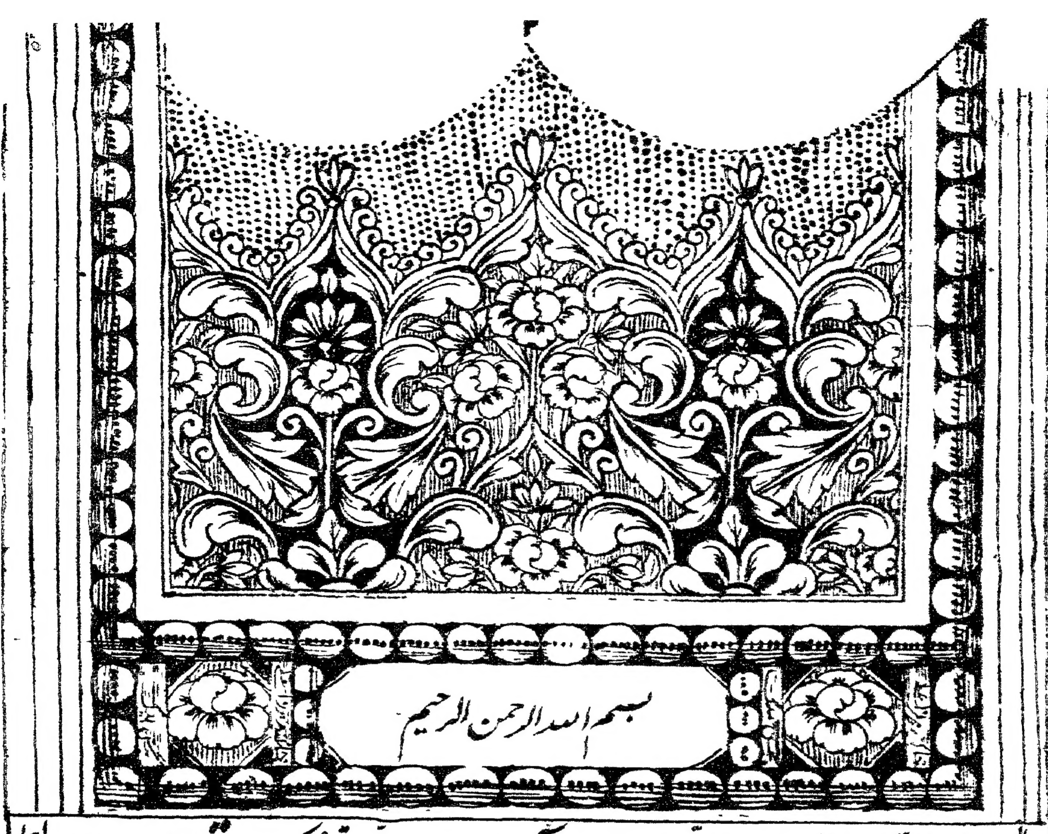

الحمد لله علی احسانه
دیوان ظهوری
در مطبع کلانکوٹی طبع شد



الحمد لاہلہ والصلوة علی صاحبہا اللهم صل علیه وآله واصحابه وسلم تسليما كثيرا **قوله** كان المراد بالعلم
المتجدد آه اعلم ان البعدية على قسمين بعدية زمانية وهى التى بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل سواء كان
بالذات كما فى اجزاء الزمان + + + + + + + + + + + + + + + + + + او بواسطة كما فى الزمانيات
وبعدية ذاتية وهى التى بها يمتنع وجود البعد بدون القبل سواء كان معه اولا كالمجردات وغيرها بالنسبة
الى البارى عز شانه وانظر ان مراد المحشى من البعدية البعدية الذاتية فيكون حاصل قوله تحقق كل فرد منه
بعد تحقق مصداق العالم الذى هو الموصوف بالذات وهو منحصر فى العلم الحصولى لانه صفة منضمة فهو
فرع لتحقق الموصوف ومتاخر عنه بالذات واما اذا اريد بالبعدية البعدية الزمانية يكون الحاصل علم تحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية اى تحقق مصداق الموصوف اولا ثم بعد زمان تحقق ذلك
الفرد وان هو الا العلم الحصولى الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شئ واما العلم الحضورى فان كان بعض
افراده يتحقق فيه البعدية كالعلم المتعلق بالصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كما فى علمنا بانفسنا
فان مصداق العلم والعالم فيه واحد ليس بينهما تغاير قطعا حتى يتحقق البعدية بينهما كما سيظهر والدليل
على ارادة البعدية الذاتية قوله كان فان البعدية الزمانية طا من المتجدد والحصول صفة فلو لم يرد
البعدية الذاتية لم يات بلفظ كان وقوله فى الحاشية المنهية حيث قال لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث
لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور
وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما

كما ان توصيف النكرة للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى اللهم الا ان يقال الاصطلاح البعدية الزمانية بانا لم نرد بالعلم المتجدد الحادث فقط بل الحصولي الحادث فليس للتخصيص اذن الا تخصيص واحد وهو تخصيص العلم بالمتجدد والمراد بالمساواة الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ح بخلاف ما اذا اريد الحادث فقط ومرادهم من كون صفات المعارف للتوضيح انه يحدث من الصفة وضوح زائد على ما كان للموصوف قبلها وان حصل من المجموع ولا شك في حصول هذا التوضيح فاندفع ما قيل انه على هذا التقدير لا يحصل الوضوح او يقال لتحصيل المساواة ان المراد من هو الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي لو امكن فيه الحضور لا يكفي وما هو الا العلم الحصولي الحادث فالقديم لا يصدق عليه انه لو امكن فيه الحضور لا يكفي لان الحضور عند المدرك يكفي والحضور عند الحاسة لا يتصور لبراءة العقول عنها وايضاً يناسب البعدية الذاتية قوله الآتي وليس هو الا العلم الحصولي كيف ولو كان مقيداً بالحادث لصرح بهذا القيد ايضاً فان القيدين اذا لم يكن احدهما مغنياً عن الآخر لا بد من اتيانهما الا ان يقال اللام للعهد الخارجي فيكون اشارة الى الحادث وايضاً يلائم البعدية الذاتية الدليل الذي اورده صاحب الرسالة بقوله اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل فان الحصول يعم القديم والحادث فلو لم يعم المدعى لم يتم التقريب الا ان يحمل الحصول على الحدوث او يقال ان العقل جوهر مجرد متعلق بالبدن فلا يشمل الحصولي القديم ايضاً يوافق البعدية الذاتية قوله والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة لانه لو كان مقصوده اخراج الحصولي القديم ايضاً لصرح به كما صرح اخراج الحضوري الا ان يقال انما اكتفى بالحضوري في الاخراج دون الحصولي القديم احالة على المقايسة واعتماداً على الفطرة الوقادة فان قلت اذا حمل كلام صاحب الرسالة على البعدية الذاتية يكون مخالفاً للجمهور لانهم خصصوا التصور والتصديق بالحادث قلت لا شناعة فيه فان اتباع الجمهور ليس بواجب اذ الحق ان القديم ايضاً منقسم الى التصور والتصديق اعترض عليه جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين المتاخرين كمال الملة والدين بانه ان اراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يطرد وبعد ما في الحصولي القديم ولا بد من اخراجه حتى يصح التقسيم اقول حاصله انه ان اراد المحشي بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصولي القديم بعد ما فيه فلا بد في قوله وهو ليس العلم الحصولي من قيد يخرج الحصولي القديم حتى يصح به التقسيم اذ التقسيم على هذا التقدير انما هو للحصولي الحادث لا للمطلق فلا يرد حينئذ ما قيل من انه لما لم يشمل الحصولي القديم فهو خارج عنه فلا معنى لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول ثم قال ذلك المحقق فان اريد البعدية الذاتية فهو ح وان صار اعم لكنه مع شموله للحصولي القديم فساد القسمة باق بحاله فقد احتاجوا الى التخصيص مرتين مرة لاخراج الحضوري ومرة لاخراج بعض اقسام الحصولي اي القديم انتهى اقول [illegible]

القسمة باقٍ اذ القسمة ح باعتبار التصور التصديق وان البديهية والنظرية ذ التصور والتصديق كما يكونان في الحصول الحادث يكونان في الحصول القديم ايضاً كما هو التحقيق فلا يلزم التخصيص مرتين نعم له حاجة عند الانقسام الى البديهية والنظرية لانهما لا يكونان الا في الحصول الحادث دون القديم لكن على هذا لا باس بالتخصيص مرتين اذ لا منافاة انما هو بغير الضرورة لا مط وينبغي ان يعلم ان حمل البعدية على البعدية الزمانية ايضاً صحيح وهو تطابق كلام المحشي في الحاشية على الحاشية الجلالية حيث قال بعد نقل كلام المصنف قدس سره الكلام كما ترآه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصول الحادث فان الكلام هناك في هذا التخصيص الا ان يقال انه مبني كما مر في الحاشية المذكورة على ما هو المشهور من تخصيص المقسم بالحصول الحادث واما مبني على ما هو التحقيق من ان القديم يكون ايضاً تصوراً وتصديقاً ثم ههنا كلام في العبارة وهو ان المصنف عرف العلم والمتجدد صفة له والمحشي نكر العلم وجعل المتجدد بمعنى الجملة التي هي في حكم النكرة صفة له فتفسير المحشي غير مطابق للمفسر اذ الموصوف والصفة في المتن معرفتان احدهما موضحة للاخرى وفي تفسير المحشي نكرتان احدهما مخصصة للاخرى ولا بد ان يكون بين المفسر والمفسر تطابق اجيب عنه بان اللام في العلم ليس للجنس والاستغراق لانه اذن يكون الصفة اخص من الموصوف ولا للعهد الخارجي ليكون اشارة الى الحصول الحادث اذ لا بد فيه من ذكر المعهود صريحاً او كناية وههنا ليس كذلك فيكون اللام للعهد الذهني وهو في حكم النكرة وتعريف الصفة انما هو للمحافظة على التشاكل الصوري فيكون في المتن الصفة والموصوف ايضاً في المعنى نكرتان فتأمل بقي البحث في الموصوف والظاهر ان المراد منه العلم لم دون المعلوم من الصفات النفسانية على ان المراد من المعلوم ان كان المعلوم بالعرض وهو المعلوم الخارجي فليس كل فرد من افراد الحصول يتحقق بعد تحقق المعلوم الخارجي لان علم الواجب تعالى على رأي الشيخين وعلم العقول مع ان كل فرد منه لا يتحقق بعد تحقق المعلوم الخارجي بل العلم مقدم عليه واما علم الممكنات الآخر فلان المعلوم الخارجي ليس معلوماً له حقيقة والا لم يتحقق العلم بدونه مع انه ليس كذلك فتحقق كل فرد منه بعده معلوم الانتفاء بالبديهة وان اريد المعلوم بالذات وهو الماهية من حيث هي هي فهي وان كانت في بعض ملاحظات العقل مقدمة على الفرد لكن تحققها ليس مقدماً على تحققه بل تحققه عين تحققها فكيف يصح القول بان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فان قلت ان للمعلوم وجودين وجود اصلي وهو مرتبة العلم ووجود ظلي مقدم عليه قلت يأباه الكلام كلام المحشي فيما بعد والعلم الحضوري وان كان بعض افراده الخ اذ ليس +

اذ ليس في فرد من افراد الحضوري تغاير بين العلم والمعلوم من وجه حتى يثبت البعدية بينهما وان كانت ذاتية
قوله كالعلم المتعلق آه فان قيل ان العلم المتحد بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية ايضا لان
كل فرد من افراده تحقق بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري فلا بد لاخراجه من تخصيص آخر حتى يتعين
الحصولي لمورد القسمة قلنا ان المراد بكون كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف فيه
ملزوما للتاخر وهذا التحقق الا في الحصولي لان نحو الانكشاف فيه الحصول وهو صفة منضمة لا تحقق بدون
تحقق المنضم اليه اي ما حصل فيه ولا تحقق في العلم المتعلق بالصورة العلمية فان نحو الانكشاف فيه الحضور
وليس هو ملزوما للتاخر لانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون العلم في علمنا بانفسنا ايضا متاخرا عن تحقق العالم
وليس كذلك لا يقال يتوجه عليه ان الحصول بالبديهة البعدية الزمانية تختلف عن الحصولي القديم فعلى تقدير
ارادتها لا يتاتى هذا الجواب ويمكن الجواب عن اصل الاعتراض على طبق مذهب المحقق ايضا
بان المراد بالعلم المتحد العلم الكلي المتحد والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس علما كليا بل هو جزئيات
متعددة واما العلم المتعلق بمفهوم الصورة العلمية فهو حصولي لا حضوري فلا يرد ان العلم الحصولي هو الصورة
العلمية والعلم المتعلق بها عينها بناء على اتحاد العلم والمعلوم فاذا لم يكن العلم المتعلق بها كليا لا يكون
العلم الحصولي ايضا كليا والا لم يبق الاتحاد لانا لا نسلم ان العلم الحصولي هو الصورة العلمية ليرد ما اورده
بل هو عبارة عن الحالة الادراكية والصورة انما يكون منشأ للانكشاف بواسطة المخالطة بهذه الحالة كما
بين في موضعه وهذه الحالة منقسمة الى التصور والتصديق ولا ريب في انها حقيقة كلية من مقولة الكيف تحتها
انواع شتى متباينة ولا يرد الاعتراض بالعلم الحضوري المتعلق بالحالة الادراكية بان هذا العلم متحد معها
فاذا كانت كلية كان هذا العلم ايضا علما كليا لاتحاد العلم والمعلوم لان المراد من المعلوم في مسئلة الاتحاد
الصورة لا الحالة ولا يجاب عنه كما اجاب عنه قدوة المحققين المتاخرين بان المشهور ان العلم بصفات النفس
علم حضوري والصورة العلمية منها فبالنظر الى هذه الشهرة يعلم ان هذا العلم الحضوري خارج عن المقسم
لانه لم يتعين الحصولي لمورد القسمة بعد بالدليل فلما اثبت هذا كيف يعلم بالنظر الى الشهرة ان هذا العلم
خارج عن المقسم **قوله** فيه اشارة آه لان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة والسالبة تصدق مع وجود
الموضوع وبدونه فيحتمل ان لا يوجد الحضور الذي هو الموضوع او يوجد لكن لا يثبت له الكفاية التي هي
المحمول **قوله** كالمبصر آه لا يقال ان المثال غير مطابق للممثل له اذ المتبادر من الحضور في قوله الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور حضور المدرك عند المدرك فالمراد اذن يقول المحشي ان المدرك في العلم الحصولي آه
انما المدرك فيه قد يكون حاضرا عند المدرك كذا المبصر مع انه حاضر عند الحاسة لا المدرك لانا نقول

ان المتبادر وان كان هذا لكن المراد ههنا مطلق الحضور لانه لو كان المراد الحضور عند المدرك فهو خلاف الواقع
اذ الحضور عند المدرك كاف للانكشاف ولو اريد الحضور عند الحاسة لم يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب تعالى
والمجردات بذواتها عن الحواس وفي المبصر يوجد الحضور بالنسبة الى الثاني وان لم يوجد بالنسبة الى الاول
فالتمثيل مطابق للممثل له الذي هو مطلق الحضور والى هذا اشار في حاشية بقوله ولا يخفى ان حضور المبصر وغيره
من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة التي يدرك بها لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى المدرك او بالنسبة الى الحاسة ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب
في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه لا يخفى انتهى فقوله لا يخفى سوال وقوله فالمراد آه جواب
قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا عمم الحضور يجب
ان يعمم الغائب لانه مقابله فيلزم ان يكون علم الصورة الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية ايضاً
بحصول الصورة مع انه ليس كذلك وتقرير الدفع انه لا يجب التعميم في الغائب لان التعميم في الحضور للضرورة
كما عرفت ولا ضرورة في تعميم الغائب فالمراد من الغائب ما يكون غائبا عن المدرك سواء كان غائبا عن
الحاسة او لا لكن بقي ههنا شيء وهو انه لا يحتاج الى العذر المذكور فان الذي يلزم تخصيص الغائب بالذي
يغيب عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لا التعميم **قوله** فالابصار علم حصولي آه حاصله انه اذا ثبت ان المدرك
في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لكن لا يكفي يكون العلم الحاصل بالمبصر علما حصوليا فان في هذا العلم وان كان
حضورا عند الحاسة لكن لا يكفي لانه لو كفى يكون الحاسة مدركة وهو خلاف ما تقرر في موضعه فبطل قول صاحب
الاشراق بان حضور المبصر كاف قال بعض الافاضل انه يجوز ان يكون المبصر بسبب الآلات حاضرا عند النفس
فيكون علم المبصر حضوريا لا حصوليا واعترض عليه بان الحضور ليس الا الحضور الخارجي فلو كان كافيا يزول العلم
بانتفائه مع انا نعلم قطعا ان علمنا لا يتغير بانتفاء الحضور الخارجي لا يخفى عليك ان الحضور الخارجي وان كان يزول
لكنه يجوز ان يحصل للمبصر وجود في عالم المثال كما هو مذهب صاحب الاشراق وبذلك لا يتغير العلم ويستدل
في حكمة الاشراق على وجود عالم المثال بانا ندرك الصورة الخيالية الكثيرة وهي ليست بمعدومة صرفة
والا لما كانت معلومة وليست بموجودة في الاعيان والا لتراها كل احد وليست في الاذهان والحواس
لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فهي موجودة في عالم آخر
متوسط بين التجرد التام والتعلق التام وهو الذي يسمى بعالم المثال فهو عالم شبيه بالجوهر الجسماني في كونه
محسوسا مقداريا بالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر عقلي لانه مزاج بين الشيئين
وكلما هو برزخ بينهما لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان شبيه لكل منهما بما يناسب عالمه وما قال رئيس العلماء المتبحر

من ان وجود المبصر غير كاف فى الابصار والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو العلم وهو اما
الحصول شىء او اضافته الى المبصر وعلى كل تقدير فالمبصر نفسه ليس منشأ الانكشاف كما هو شان الحضورى
فمندفع لانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا للانكشاف لكن بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس منشأ للانكشاف
ولا داخلا فيه بل القرية على سبيل العروض كالتشخص فى الاشخاص على المذهب الحق **قوله** ينبغى ان يكون آه
حاصله ان مورد القسمة ينبغى ان يكون العلم الكاسب والمكتسب لان وجه ايراد القسمة فى اوائل كتب المنطق
لبيان الحاجة اليه وهو لا يثبت الا ببيان انقسام العلم الضرورى والكسبى واحتياج الكسبى بوقوع الخطأ فيه
الى قانون عاصم عنه وهو المنطق والمنقسم اليهما هو الكاسب والمكتسب ما هو الا الحصولى الحادث لا القديم
والحضورى اذ من المعلوم تحقق التقابل المصطلح بين البديهة والنظرية فان قلت لم لا يجوز ان يكون
بينهما مطلق المنافاة كما فى الوجوب والامكان والامتناع قلت هذا قياس مع الفارق كيف وتخلل الواسطة
وعدم كونهما وجوديا وعدم صلوح احدهما للآخر بالنظر الى نفس ذاته وعدم استلزام احدهما للآخر يقتضى
عدم التقابل المصطلح بينهما وليس كذلك بل يمكن تحقق احدى الاقسام الاربعة المشهورة له وهى الايجاب
والسلب والتضايف والتضاد والعدم والملكة واما لا يتصور ههنا تقابل بالايجاب والسلب لانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان والبديهة والنظرية ليستا على هذه المثابة كيف وهما يرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا وكذا
التضايف لان تعقل احدهما لا يستلزم تعقل الآخر يكون بينهما تقابل التضاد وهو اذا فسر البديهة بما يحصل
باحدى الطرق الخمس المشهورة من الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات
او تقابل العدم والملكة اذا فسرت بما لا يحصل بالنظر لكن يكون من شانه ان يحصل بالنظر ومن شروط
الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الآخر ومن شرط الثانى من جانب الوجود فقط و
الحضورى والقديم لا يتصفان بالنظرية اذ الحصول بالنظر يقتضى الحدوث لانه يترتب على الفكر الذى
هو حركة اختيارية ويستوجب الحصول والارتسام والاول ينافى القدم والثانى الحضور
بالنظرية فلا يتصفان بالبديهة لان اتصافهما بها يستلزم اتصافهما بالنظرية وفيه ان اتصاف العدم
بالملكة اعم من ان يكون بالجنس او الشخص او النوع فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم الذى لا ريب فى
اتصافه بالنظرية جنسا للحضورى والقديم ويكون بان الجنس صالحين للنظرية اجاب عنه بعض الاعاظم
ادام الله ظله بان صلوح الجنس او النوع للملكة المعتبر فى التقابل صلوح النوع او الجنس الموجودين
فى ضمن الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف فى ضمن شخص آخر الا ترى ان الحجر لا يتصف بالسكون
الارادى وان امكن اتصاف الجسم الذى هو جنسه بالحركة فى ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا يتصف

للسكون وان امكن اتصاف الجوهر الموجود في ضمن الجسم بل الذي لا بد في هذا التقابل استعداد اتصاف
ما هو الموصوف بالعدم بالملكة سواء كان هذا الاستعداد الذي له بالذات او لنوعه بالذات لانه
تحقق فيه النوع او لجنسه بالذات وله بالعرض لتحقق الجنس فيه وهو القديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية
الا من جهة استعداد نوعه وجنسه والتوضيح فيه ان التوصيف على النظر من الاعراض الاولية للحادث
من العلم فلا يتصف به نوعه او جنسه الا باتصافه به بان يكون اتصافه بعينه اتصافهما فانهما ليس فيهما الوجود
واستعداد بالذات فافهم فانه لك انتهى وهكذا نقول في الحضوري لان التوقف من الاعراض
الاولية للحادث الحصولي **قوله** وما هو الا العلم الحصولي المراد منه اما الحصولي الحادث بان يحمل اللام
على العهد الخارجي وهذا على تقدير ارادة البعدية الزمانية واما الحصولي المط على تقدير البعدية الذاتية
فيكون التقريب بحسب استلزام الخاص للعام اذ الدليل يستدعي التخصيص بالحصولي الحادث وهو
يستلزم الحصولي المط ولا باس في ان يثبت امر زائد على المدعى الخ **قوله** واعلم آه في الحاشية المعنى
الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف واطلاق العلم الحصولي على هذين المعنيين
كاطلاق العلم المط على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى فالتقييد المذكور او لان الشرح الصورة
الحاصلة وهي ليست بمعنى مصدري قلنا ان المراد من الاول بحسب الرتبة والتحقق وبالثاني
ما هو خلافه فالحاصل ان الصورة الحاصلة هي الاثر المترتب على حصول الصورة وتحقق بعده اذ المشتق
يترتب على المصدر وتحقق بعده فلا يتوهم ما توهم من ان هذه الحاشية حاشية على حاشية الجلالية كتب الكاتب
في هذا الموضع لاتحاد المآل او وقعت سهوا من قلم الناسخ **قوله** فيها والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف
فان قلت لم لا يكون الحصول منشأ الانكشاف قلت ان الحصول امر انتزاعي ونعلم بالضرورة
ان الصورة اذا حصلت ينكشف ذو الصورة ولا يتوقف الانكشاف على انتزاعنا مفهوم الحصول
قوله فيها واطلاق العلم الحصولي آه حاصله ان العلم الحصولي لما كان فرد العلم المط فهو ايضا يطلق على
معنيين كالعلم المط عليهما **قوله** ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني آه وهو فرد من مطلق الوجود
الذي هو نوع لافراده سواء كانت اولية او ثانوية لا يكون الا حصصا حاصلة من الاضافات والتقييدات
متحدة الحقائق كما تقرر في موضعه فلو كان التصور والتصديق فردين للحصول لزم ان يكون بينهما اتحاد بحسب
الحقيقة مع انهما مختلفان بالحقيقة بالذات قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف لاثبات حصصية
الافراد للوجود بالمعنى المصدري ان الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني المصدرية لا تخصص الا
بالاضافات والتقييدات تخصيصية لا تكون الا مفهومة وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت

مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الموجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى حاصل الشق الخامس وحاصل الشق الاول كما قال رئيس العلماء المحققين ان مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة يكون مفهوم الوجود الخارجي عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تكون موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق مع ان الوجود المصدري سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود الخارجي عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة موجودة في الخارج كيف والحقيقة المصدرية تنقص عن ان يكون موجودة فيه اعترض عليه بان يكون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع اقول ليس المحقق غافلا عن هذا الاعتراض كما يفهم من كلامه اللاحق لذلك الكلام وهو ان المدعى بديهي وهذا البيان تنبيه والا فلا يخفى ما فيه فقوله لا يخفى ما فيه اشارة الى الاعتراض المذكور قيل وان للحصة عندهم معنيين الاول الكلي مع التقييد بان يكون التقييد داخلا في الملحوظ والقيد خارجا عنه وهذا هو المتعارف والثاني هو المعنى للشخص ان يكون التقييد في اللحاظ فقط دون الملحوظ والكلي انما يكون نوعا بالنسبة الى حصصه بالمعنى الثاني فيجوز ان يكون التصور عبارة عن حصول الصورة بان يكون التقييد داخلا في الملحوظ وكذا الحال في التصديق فلم يلزم الاتحاد بينهما اقول هذا الكلام وان كان دافعا لكلام المحشي لكنه ليس بمفيد للفاضل لكون حصول الصورة مقسما لانه يلزم ح ان يكون التصور والتصديق فردين اعتباريين لمطلق العلم اذ الحصة بهذا المعنى فرد اعتباري لان التقييد الذي هو نسبة معتبرة فيها والنسبة من الامور الاعتبارية واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل مع ان التصور والتصديق فردان حقيقيان لمطلق العلم قوله في الحاشية لا يخفى على المتامل ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف والاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كان التقييد بقيد الجزئية كوجود زيد اولا كالوجود الخارجي والذهني فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا تتحقق مع الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي انتهى قال جدي استاذ استاذي كمال الملة والدين لقائل ان يقول ان الوجود بمعنى ما به الموجودية اما عبارة عن الواجب تعالى كما زعم المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد هذه اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عن الماهيات بنفسها كما قال قيل وهو ايضا لا يصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عن الامر المنضم مع الماهية ذهنا وخارجا وذلك انما يرتبط على تقدير الاشتراك المعنوي بين الموجودات كما تقرر في مدارك الحكماء الخ

جمهور المتكلمين ايضاً يساعدونهم في الاشتراك المعنوي وبالجملة الاشكال وارد على كل تقدير على مذهب
القائلين باشتراك الوجود معنى فالاصوب في الجواب ان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف
الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم لنفس الماهية وذا فيما نحن فيه ممنوع بل هي كلوازم الصنف فيكون الوجود
ذهنا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان
لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف لوازم الاشخاص فانها مستندة الى اختلاف في
عروض المشخصات انتهى واعترض على الجواب الاصوب بان الوجود الذهني والخارجي ليسا بصنفين للمطلق
بل هما حصتان له والمطلق نوع لهما كما عرفت انتهى الا ان يقال ان الكلام المحقق مبني على انه لم يقم دليل
قوي على حصصية الوجود الخارجي والذهني للمطلق فلم لا يجوز ان يكونا صنفين ويكون تلك اللوازم كلوازم الصنف
ويمكن ان يقال ان المحشي اراد بماهية الوجودية الواجب وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو اذا لم
يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو باختلاف الملزومات ولو بالاعتبار
لا يقال فعلى هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير باعتبار الجهات فيه فما وجه اعراض
المحشي عن هذا لانا نقول انما اعرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي
دون الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما شهد به الضرورة لا لان الجواب لا يتاتى به وقيل اراد المحشي
بالموجودية الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن
ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك
الوجود معنى واعترض عليه بانا اذا تصورنا شيئا ووجوده الخارجي المنضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذن يكون هذا الوجود
منضما مع الشيء في الذهن وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين
في ظرف واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال فتامل **قوله** فيلزم
التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة يعني ان تخصيص العلم بالحادث ثم بالحصولي تخصيص مرتين من غير ضرورة لان لفظ المتجدد شامل
لكلا الامرين فلا يتوهم ان الضرورة موجودة اذ تقسيم العلم الى التصور والتصديق مقتض للتخصيص بالحصولي
وتقسيمه الى البديهي والنظري مقتض للتخصيص بالحادث **قوله** فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم
لانه اذا كان علم الواجب تعالى للممكنات علما حضوريا وفيه يكون العلم عين المعلوم يلزم ان يكون للواجب
عز شانه علم قبل وجود المعلوم لان انتفاء احد العينين يوجب انتفاء العين الآخر مع ان علمه تعالى علم فعلي ليس
متوقفا على وجود المعلوم في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه من جانب الماضي

كما هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدم الزمان وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غائب عن زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجودة في موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا انتهى **قوله** فيها هذه الاستحالة واردة اي استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم واما الاستحالتان الاخيرتان فترد ان على كل تقدير كما ستعرف **قوله** فيها واردة على تقدير حدوث الزمان لان الاشياء عندهم كانت اولا معدومة محضة ثم اوجدها الله تعالى فقبل الايجاد يكون عالما بها البتة لان هذا النظام البديع ينادي باعلى نداء لن يوجده علمه اولا ثم اوجده ثانيا واذا كان العلم عين المعلوم يلزم عند انعدام المعلوم انعدام العلم البتة وهو مح **قوله** فيها غير واردة قيل ان الاشكال غير ساقط على هذا الراي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حصول الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون علمه تعالى انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا بالارادة والعناية لاقتضائهما سبقة العلم واي استحالة اشنع من هذه الاستحالات انتهى الا ان يقال ان مراد المحشي رح من القبلية القبلية في الخارج لا القبلية في اعتبار العقل ولا يلزم على القول بقدم العالم تخلف العلم عنه تعالى في الخارج كما يلزم على القول بحدوثه فالتخلف باعتبار العقل لا يضره **قوله** استكماله بالغير آه لان علمه اذا كان عين المعلوم الذي هو الممكنات المغايرة له تعالى فاحتاج في علمه الذي هو من جملة الكمالات الى الغير اي الممكنات واحتياج الواجب الى الغير مح ويلزم زيادة صفة العلم عليه ايضا لان العلم اذا كان نفس وجود المعلوم وهو متغاير للواجب فالعلم الذي هو صفته ايضا يكون مغايرا له فكيف يكون عينه بل زائد عليه مع انه قد تقرر في موضعه ان صفات الواجب عز اسمه عينه **قوله** والتحقيق آه هذا التمهيد للجواب **قوله** فهو امر اضافي انتزاعي آه لا يصح للعينية لا بالعالم ولا بالمعلوم **قوله** فهو نفس المعنى الثالث آه لان كل ما يكون حاضرا عند المدرك الممكن اعم من ان يكون صورة او غيرها فهو المنشأ للانكشاف بخلاف علم الباري عز شانه فانه وان كان المعنى الثاني منه ايضا عينه للمعنى الثالث في بعض المواضع كما في علمه بذاته لكنه ليس عينا في علمه بالممكنات اذ في هذه الصورة المنشأ للانكشاف ذاته والحاضر عنده الممكنات فلا يكون العلم بالمعنى الثاني عينا للعلم بالمعنى الثالث في الواجب مطلقا **قوله** والثالث آه بخلاف المعنى الثاني فانه قد يكون في العلم الحضوري غير المعلوم لا في علمه تعالى بعينه في الحاشية الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان الاول اتحاد محض والثاني اتحاد مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى انتهى والحاصل كما سيجيء ان في العلم الحضوري وان كان تحقق في الظاهر ايضا تغاير بين العلم والمعلوم من جهة الحيثية ولكن هذا التغاير انما هو بعد

محققتها وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في المصداق ومصداقهما في الحضوري واحد وليس التغاير بينهما بوجه من
الوجوه بخلاف العلم الحصولي فانه من حيث القيام علم ومن حيث هو هو معلوم **قوله** عين المعلوم في
الحاشية ولا يجوز تفسير العلم الحضوري بعين الوجود لتشخص المعلوم لان العلم الحضوري ليس عين وجود لتشخص
المعلوم بل عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود التشخص المعلوم انتهى حاصله ان العلم الحضوري ليس
عين وجود التشخص المعلوم لان العلم عبارة عن حضور الصورة عند المدرك فهو لا يكون الا عين الصورة التي
للتشخص المعلوم القائمة به يعني قيامها في الذهن ليس مغاير القيامه فيه لا يقال فما وجه لتسمية الصورة المذكورة
الحاصلة في الذهن بالصورة الخارجية لانا نقول ان لها من حيث القيام وجود آخر وحد الوجود الخارجي
في ترتب الآثار وهو اعتراض قوي اورده ابونا واستاذنا جامع العلوم في حاشيته على الحاشية الجلالية ان شئت
فارجع اليها **قوله** وقد تحقق آه هذا جواب حاصله ان ما هو عين الواجب هو المعنى الثاني وما هو عين المعلوم هو المعنى
الثالث فلا يلزم من انتفاء العلم الذي هو عين المعلوم انتفاء العلم من الواجب مط ولا استكماله في صفة
بالغير اذ صفة الواجب العلم بالمعنى الثاني لا الثالث ولا زيادة صفة العلم عليه لان العلم الذي هو عينه وصفة
هو المعنى الثاني لا المعنى الثالث **قوله** وهو مبدء آه دفع استبعادين الاول ان الواجب واحد فكيف
يكون منشأ للكثير والثاني انه كيف يكون الاشياء معلومة له تعالى حين كون الاشياء معدومة لاستحالة وجود العلم
بدون المعلوم والدفع ان الواجب تعالى كالصورة العلمية آه ويرد عليه انه كيف يكون ذات الواجب تعالى منشأ
لانكشاف الاشياء الممكنات ومع انه مباين لها والقياس على الصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء قياس
مع الفارق لان الصورة وان كانت غير الاشياء الا انها منتزعة عنها بخلاف الواجب تعالى لا يقال يجوز ان يكون
فيه ومنها خصوصيات بسببها يكون مبدء الانكشاف الاشياء لانا نقول ما لم تميز الخصوصيات لم تحصل
التمايز والانكشاف لان الخصوصيات ليست واسطة الا في انكشاف الاشياء على سبيل التفصيل
والتمايز فمتى لم يكن بهذا المعلوم خصوصية غير الخصوصية الاخرى للمعلوم الآخر لم يكن الخصوصيات واسطة
في الانكشاف الاشياء مع ان الخصوصيات ليست ممتازة كما لا يخفى قوله في الحاشية وقد يعبر عنه بالعلم
الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصورة التفصيلية وليس معنى الاجمال آه ما يعتبر في الحد والمحدود اي كون الصورة
الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يعتبر في غير ذلك من عدم تميز الشيء عند العقل من جميع ما يغايره بل معناه
آه ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فانه اذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء
والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بكثرة
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر

تركيب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى وانما سمي هذا العلم الذي
هو عين الواجب تعالى علما حقيقيا لانه العلم حقيقة وبه ينكشف المعلوم واجماليا لانه حصل من امر واحد وهو ذات
الباري تعالى وخلافا للصور التفصيلة لانه اذا كان الواجب خلافا للصور التفصيلية كان علمه الذي
هو عينه ايضا خلافا لها **قوله** فيها وليس معنى الاجمال آه هذا دفع ما يقال ان الاجمال لا يتصور لان الاجمال
يطلق على معنيين الاول عدم تميز الشيء عن جميع ما عداه وهو نقصان فكيف يتصور في الواجب تعالى
والثاني الصورة الواحدة المنحلة الى صور متعددة وهو ايضا لا يتصور في الواجب تعالى لان العلم الاجمالي
عينه وهو تعالى واحد بسيط لا تكثر فيه لينحل الى صور متعددة فيكون العلم الذي هو عينه ايضا ما ينحل الى صور
متعددة والدفع ان للاجمال معنى ثالثا وهو الذي اشار اليه بقوله بل معناه آه وهو المراد بالاجمال
في هذا المقام **قوله** فيها والى هذا اي الى العلم الاجمالي اشار الفارابي كما يستفاد من وجه عدم الورود
وان لم يكن مذهبه العلم الاجمالي **قوله** فيها فلا يرد آه وجه الورود انه يفهم من قوله فهو الكل
في حد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته تركب الواجب واتحاده بالممكنات ويفهم من قوله علمه بالكل
بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته نقصان علمه الذي هو الكمال لانه يحتاج في علمه الى الممكنات
اذ لو لم يكن محتاجا اليها لما كان بعد ذاته بل كان معه ووجه عدم الورود ان المراد بقوله فهو الكل في
حد ذاته العلم بالكل فان نفس ذاته منشأ الانكشاف لان ترتيبه منه والمراد من قوله يتحد الكل بالنسبة
الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في الحضور لانه متحد معه في الحقيقة والمراد من قوله علمه بالكل بعد ذاته العلم
التفصيلي فالحاصل ان علمه التفصيلي للممكنات بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي وكذا الكثرة وعلمه التفصيلي كثرة بعد
ذاته التي هي العلم الاجمالي قال بعض الاعاظم ان حمل كلام الفارابي على هذا الوجه بعيد غاية البعد لان مذهبه
معلوم وهو انه ذهب الى العلم الارتسامي فعلمه بالممكنات هي الصورة القائمة بذاته تعالى فالصواب ح
في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للمبدأ فاورد عليه بلزوم التكثر في ذاته تعالى
فدفع هذا الوهم بهذا الكلام والحاصل ان العلم لكونه صورا منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامية
بعد الموصوف والكثرة التي في تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته وهو الكل يعني
ان نسبة الكل اليه نسبة واحدة وهي نسبة المعلولية فلا يوجب تكثرا في الذات فانها ليست
معلولة من جهة التكثر بل ان اخذت جملة فهو واحد بعده الجملة وان اخذت على حدة ففيها ترتيب
على صدور الصور بواسطة بعضها بعضا انتهى قال في الحاشية الاخرى اعلم ان العلم التفصيلي للواجب تعالى
عين ما وجد في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة والعقل الكلي في

وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تع مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ
وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تع مع ما فيه من صور
الكليات وثالثها ما يعبر عنه في الشريعة بكتاب المحو والاثبات وهي القوة الجسمانية اللتي تنتقش فيها صور
الجزئيات المادية وهي النقوش المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده
تع ورابعها ساير الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده انتهى المرتبة الاولى للعلم التفصيلي القلم لانه اول المخلوقات
ولهذا المرتبة التفصيل بالنسبة الى العلم الاجمالي واجمال بالنسبة الى المراتب الباقية وهكذا في الثلثة الاخر وانما
سمي القوة الجسمانية كتاب المحو والاثبات لانها يمحو عنها صورة وتثبت مرة اخرى **قوله** وتمام القول فيه
يقتضي بسطا آه ولا باس بنا لو بسطنا بعض البسط تشحيذ الذهن الناظرين فنقول ذهب بعض من السفهاء
الى ان الباري تعالى ليس عالما بنفسه لان العلم نسبة بين العالم والمعلوم ولا بد للنسبة من تغاير المنتسبين
فلا يتصور بين الشيء ونفسه واذا لم يكن عالما بنفسه لم يكن عالما لغيره لان من جهل نفسه جهل لغيره قطعا و
السفاهة ظاهرة اذ تغاير المنتسبين بالاعتبار كاف لتحقق النسبة وذهب البعض الى ان علم الواجب عينه
وقد مر ماله وما عليه وذهب الشيخان ابو النصر الفارابي وابو علي سينا الى ارتسام صور الممكنات فيه وهو ايضاً
بط لان معلومات الله تع غير متناهية فالصورة المنتزعة عنها ايضاً يكون غير متناهية والترتيب موجود فيها
ان العلم المتعلق بالحادث اليومي مقدم على العلم المتعلق بالحادث في الغد وهكذا تحصل في ذاته امور غير
متناهية مترتبة مجتمعة فيجري فيها براهين ابطال التسلسل وتجويز ان يكون في الباري تع بعض الصور دون
البعض تجويز الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذهب الاشاعرة الى كون علمه صفة بسيطة قائمة بالنفس ذات
اضافة وتعلق وهو ايضاً بط لان الصفة اذا كانت قائمة بذاته تع يكون محتاجا اليها ولا بد للاحتياج من
علة ولا يكون غير ذاته تع والا يلزم استكماله بالغير بل يكون ذاته تع علة ففي مرتبة الايجاد وكذا في مرتبة التقدم
يلزم الجهل وذهب الامام الى انه اضافة والعقل ينقبض عنه وذهب افلاطون الى ان العلم بحضور الممكنات
باجمعها من الجواهر والاعراض قبل وجوداتها العينية ويسمى بالمثل الافلاطونية وذهب طائفة من
المشائين الى كون علمه بنفس حضور الممكنات عنده حضورا بحسب الوجود الدهري وظن الشيخ شهاب الدين
المقتول بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا وهذه الثلثة ايضاً فاسدة لانه يلزم على هذا المذاهب الاستكمال
بالامر المنفصل عن ذاته تع عن ذلك مع ان الاشياء منها جواهر ومنها اعراض فكيف يصح قيامها بنفسها و
ذهب المعتزلة من المتكلمين الى ان علم الباري تع بثبوت الممكنات المعدومات قبل وجوداتها العينية ثبوتا
عينيا وهو بط ايضاً كما هو مشروح في موضعه وقد قيل ان الاشياء كلها ثابتة عنده تع ثبوتا علميا بلا تحقق واقع

في الخارج والذهن كالسراب كما نقل السيد الباقر في رجعيته وفيه ان تحقق الشي وحضوره عند العالم لا يوجب
في نفس الامر وههنا ليس خارجا غير معقول والتشبيه بالسراب فاسد لان الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك
والمراد يمكن منشاؤها صحيحا وزعم فرفوريوس باتحاد العاقل والمعقول وهو فحش من جهة لمذهب بطلان
اتحاد الواجب مع الممكنات على ان العاقل اذا اتحد مع المعقول فاما يبقى كما كان فحال العلم والجهل سواء
واما بطل عنه شي فالباطل اما صفته فيكون استحالة لا اتحادا او ذاته فيلزم عدم العاقل عند التعقل واما كل
ذاته كما لا نوعيا فيكون العاقل جنسا والمعقول فصلا والمجموع نوعا مركبا منهما او صفة فيكون كونا لا اتحادا و
منها ينبغي ان يعلم ان علم الباري تعالى باللاتقفيات لا يتصور سبيله على جميع المذاهب لان الواجب ان كان
عالما بكلها فهو من المستحيلات كيف وعلمه حاك عن الواقع فوجودها في علمه بالفعل منها يقتضي التحديد والتناهي
فهو ينافي اللاتقفية وان كان عالما ببعضها دون بعض يلزم الجهل وان توهم هذا الجهل ليس بقبيح وانما هو
القبيح ما هو من جانب العالم وهذا الجهل من جانب المعلوم لان اللاتقفيات من حيث انها جملة لا يصح ان يتعلق
العلم بها بالفعل فعدم علمه ليس لنقصان في العلم بل هو يرجع الى المعلوم تدفع بان المعلومات ممكنات والممكن
بما هو ممكن لا بد له ان يعلمه فنقول العلم قسمه اما بان يتعلق العلم به بالفعل او على سبيل التجدد والثاني باطل لان
في علم الواجب لا تدريج ولا يلزم الجهل والاول ينافي اللاتقفي فزعمي قدوة المحققين قدس سره ان في هذا المقام
اشكالا قويا لا يحل بالنظر الانظار بل العقل عاجز عنه وهو ان الواجب تعالى يعلم الموجود والمعدوم ويعلم الممتنعات
ايضا ولذا يخبر بعدم شركته لسائر الممتنعات فلو لم يتصف المبدأ تعالى بحكم عليه بل لا يعلمه اصلا والالتفات الى ذات الشي
لا يتصور الا بعد وجود الذات ولا وجود لذوات المستحيلات وليس يختص هذا الاشكال بعلم الواجب بل يجري
في علم الممكن بالمستحيلات بالذات ايضا والذي قيل في التفصي عنه ان وجود الصورة وان كانت عرضية يكفي لحكم
الالتفات الى ذات الصورة بالذات فهو سفسطة لان الضرورة قاضية بان ثبوت شي لذات شي يستدعي
ثبوت ذات ليست له انتهى **قوله** قال الشيخ آه فزعمي قدوة المحققين المتاخرين ان المقصود اثبات ان علم المجردات
مولوی محسن
بانفسها علم حضوري وعلم النفس بذاتها علم حضوري فالكلام الذي نقل من الشيخ والاستشهاد للمقصودين الذي نقل
ثانيا للمقصود الثاني ثم فسر الكلام الاول بما حاصله ان الاشياء اما ان يكون وجودها لتكميل نفسها بتحصيل
العلوم او وجودها لتكميل غيرها بان يكون سببا في العلوم للغير فالمجردات والنفس لما كان وجودها لتكميل
نفسها تدرك ان ذواتها والا لزم خلاف ما خلقت لاجله واعترض عليه البعض بان الكلام الاول بناء على
هذا التفسير لا يدل الا على مطلق العلم سواء كان حضوريا او حصوليا اقول يجوز ان يكون مراد المحقق من كلام
الشيخ وجودها لتكميل انفسها ان تحصل كمال العلم لها بدون دخل الغير اي الصورة بنفسها

فی الحصولی فائدۃ مع الاعتراض فان قلت ان ہذا الکلام من المحقق یخالف کلام المحشی فی منہیۃ عبارتہا ہذہ ما قواہ ولا یدل علی ثبوت علم المجرداتی بانفسہا من غیر ان یتعرض لکونہ حصولیا او حضوریا و ما قوا ثانیاً یدل علی ان علمہا بانفسہا حضوری انتہی قلت لیس غرض المحقق انطباق کلامہ علی المنہیۃ بل غرضہ ان العبارۃ المنقولۃ من الشیخ تحتمل لا بینا ایضاً وسقط ایضاً ما قال البعض ثانیا ان الکلام الثانی یدل علی کون علم المجردات بانفسہا علما حضوریا کما صرح بہ المحشی فی المنہیۃ المذکورۃ اذ ہذا الکلام جارہ ایضاً کما انہ جار فی علم النفس بذاتہا فقول المحقق ان الکلام الذی نقل ثانیا استشہادا للمقصد الثانی لیس فی موضعہ ووجہ السقوط بین لان کلام المحقق مبنی علی عبارۃ الشیخ مع قطع النظر عن منہیۃ المحشی کما عرفت وہذا مدلول العبارۃ الثانیۃ المنقولۃ منہ ان علم النفس بذاتہا علم حضوری لا کون علم المجردات بانفسہا حضوریا فان قلت ان من الاشیاء ما لیس وجودہا التکمیل غیرہا فحصر الشیخ بیانیا باطل قلت غرضہ انحصار الاشیاء التی لہا مدخلیۃ فی الادراک لا انحصار مطلق الاشیاء و فیہ ان الکلام الاول من الشیخ وان لم یدل صراحۃ علی کون علم المجردات بنفسہا علماً حضوریاً لکن یدل التزاما لان العلم لیس الا الحضور عند الذات المجردۃ فعلی علم المجردات بانفسہا ذواتہا حاضرۃ عند انفسہا فصار حضوریا فافہم لان العلم بالمعنی المذکور شامل لکلا قسمی العلم فان الحضور اعم من ان یکون بواسطۃ الصورۃ او بدونہا **قولہ** فلذلک ای لکون العقول مفارقات و کون وجودہا لہا فان اعتبار الحکم علی المشتق یدل علی انہ ماخذہ فیہ وہکذا قولہ النفس وجودہا فلذلک یشعر بذاتہا **قولہ** وہی الضمیر راجع الی العین وہی من المؤنثات السماعیۃ فالمراد من العین القوۃ الباصرۃ مجازاً لا الجرم المخصوص فیہ ان المراد بوجودہا لہا قیامہا بنفسہا ولغیرہا قیامہا بالغیر او قولہ کالعین مثل للمنفی وضمیرہی یرجع الی الآلات فالحاصل ان الآلات الجسدانیۃ التی توجد فی اجساد الحیوان وجودہا لغیرہا وہو الاجساد لا لذواتہا کالعین فان وجودہا لذواتہا والآلات الجسدانیۃ القوۃ الباصرۃ مثلا نسلم ان یکون العین قائمۃ بالباصرۃ کما توہم مع ظہور ما ذکرنا فتامل **قولہ** الا بسبب وجودی لی آہ ای بسبب وجود الاثر الذی یتحد مع ذی الاثر **قول** الی ان یوجد اثر آخر فی سوی ذاتی حاصلہ انہ انا ادرک ذاتی علی تقدیر وجدان الاثر منی فی لکون وجودی لی بواسطۃ الاثر الذی یتحد مع ذی الاثر فاذا کان وجودی لی بالواسطۃ یکفی للادراک علم ذاتہ لم یکف وجودی لی بالاصالۃ بل ہو احری لکونہ اقوی بمنشاء الانکشاف فلا احتیاج الی اثر آخر فی سوی ذاتی فالقول بجواز کون مناط العلم ہو الاول دون الثانی بعید غایۃ البعد **قولہ** حاصلہ آہ اعلم ان غرض المحشی من نقل عبارۃ الشیخ اولا اثبات علم المجردات مطلقا اعم من ان یکون حصولیا او حضوریا ومن نقل عبارتہ ثانیا اثبات علمہا حضوریا کما یفہم من الحاشیۃ المنہیۃ المذکورۃ فالمراد منقول الشیخ

وجودها لها على حسب غرض المحشي ان الاشياء اما ان يكون وجودها لاستكمال انفسها بتحصيل العلوم اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها او بغيرها اي يكون وجودها لان يحصل به العلم للغير فالمفارقات وجودها لها فلذلك اي لكون المفارقات وجودها لاستكمال انفسها اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها مدرك فيفهم من هذا ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها فالمجردات لما كان وجودها لانفسها بلا واسطة الصورة يكون تعقلها انفسها بذواتها لا بالواسطة اذ التعقل عبارة عن الحضور والوجود فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها ويكون تعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها المجردة لان الحاضر هو الذات لا صورتها وكذا العلم بمعنى ما به الانكشاف عينها وانما لم يتعرض له لانه متحد مع الحاضر عند المدرك في الممكنات كما هو فيما نحن فيه فهو حال العلم بمعنى ما به الانكشاف فقوله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة حاصل الكلام الاول المنقول من الشيخ وقوله فالمجردات آه حاصل الكلام الثاني واما على تفسير المحقق بكلام الشيخ فانطباق الحاصل على الكلامين ظ لان المفهوم منهما ومن الحاصل ايضا حضوري **قوله** وهنا ينبغي ان يعلم آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه قد مهد المحشي سابقا ان التعقل بمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة وهذا الكلام يدل على ان الحاضر عند المدرك الذي هو المعقول عين الذات المجردة التي هي العاقل مع ان التغاير الاعتباري من جهة الحيثية موجود اذ العاقل هو الهوية المجردة التي يحضر عندها هوية مجردة والآخر المعقول هو الهوية الحاضرة عند المجرد وحاصل الدفع انه ليس التغايرة في المصداق لا حقيقة ولا اعتبارا فان هذه الحيثية ليست حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي التي تتغير بتغيرها المصداق فانها كانت معتبرة في المعنون بان يكون داخلا في قوامه وحقيقته يوجب التغاير بالذات وان كانت في العنوان دون المعنون فتغايرها بالاعتبار لان مصداق العالم هو ذاته مع قطع النظر عن الحيثية سواء كانت معتبرة في العنوان او المعنون وهي بنفسه حاضرة عنده فهو المعقول لانه الحاضر عند المدرك فيلزم ان يكون ما هو العاقل هو بعينه المعقول من غير تغايرهما في المصداق والحيثية المذكورة انما هي بعد تحقق المصداق ولا كلام لنا فيه نعم هو حيثية تعليلية فان العاقلية من حيث التجرد والمعقولية من حيث انها حاضرة عند المجرد لكنها لا يوجب التكثر **قوله** اي في علم المجردات والنفس بانفسها لا الحضوري مط فان في علم النفس لصفاتها اين الاتحاد مع انه حضوري **قوله** ومن ذهب الذاهب المحقق الطوسي وتبعه المحقق الدواني **قوله** فقد اخطأ لان الحيثية بعد تحقق المصداق ولا كلام فيه **قوله** كيف هذه علاوة

نفي التغاير الذاتي فقط لا لنفي التغاير مطلقاً علم يتوجه ما قيل ان كلام المحشي منتقض بعلم العلم الحصولي لانه هو المقتضي
من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي وان القائل بالحيثية انما يقول في
التغير والعنوان فقط دون المعبر عنه والمعنون وهو لا يستوجب ان يكون المبحث عنه امراً اعتبارياً حتى
يكون العلم بها حصولياً لا حضورياً اذ مقصد المحشي من هذا الكلام نفي التغاير الذاتي فقط فالحاصل ان الذات
الماخوذة مع الحيثية التي تعتبر في العنوان يكون علماً حصولياً فاندفع الشك الثاني وكذا الاول لان الحيثية
المعتبرة في العلم الحصولي انما هي في العنوان لا في المعنون حتى يكون العلم المتعلق به علماً حصولياً **قوله** امراً اعتبارياً
آه لان اعتبارية الحيثية التي هي جزء للذات المحيثة يستلزم اعتبارها ههنا **قوله** علم حصولي آه في الحاشية
توضيحه ان الذات المجردة الماخوذة مع حيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فالعلم
بتلك الذات المجردة علم حصولي اذ العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية
فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عنده والهوية مجردة والمعقول هو الهوية الحاضرة عند الهوية مجردة
فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه ما قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن
ذلك المقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير ان تؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة
للتكثر اي ما يقال له العاقل آه هو بعينه ما يقال له المعقول والامر فيما نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث يؤخذ
في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل معنى الحاضر عند الذات
المجردة امر واحد ليس بينهما تغاير ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي
مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفسها
تحقيقنا هذا يظهر اليك اتحاد العلم والمعلوم في الحضوري مطلقاً واتحادهما ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان
العلم فيه الماهية من حيث انها مكتنفة مع العوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية
وما سبق الى بعض الاوهام ان العلم في العلم الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط
ليس بشيء كما سينكشف عنك غطاءه وبهذا التحقيق ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس
على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية
وبه يظهر ان معنى عينية صفات الواجب تعالى ان هناك اتحاداً محضاً وان الحيثية في قولهم ان ذاته تعالى من حيث
انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار قدرة اي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية
المتقدمة عن صدقهما حتى يثبت الكثرة بوجه ما هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك العلام انتهى **قوله**
فيهما ليست موجودة في الخارج آه لان الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل فوجودها لا يكون الا فيه والحيثية جزء ما

بالذات الحيثية وعدم وجود الجزء في الخارج ليستلزم عدم وجود الكل فيه قوله فيها اذ رح اي حين يثبت
ان الذات الحيثية امر اعتباري موجودة في الذهن لا يكون علمها الا بحصول الذات في الذهن وامتناع الحيثية عنها
لا تحصل الا في الذهن فكان علم هذا المركب بحصول صورة في الذهن وهو علم حصولي قوله فيها والامر ههنا ليس
كما في المعالج والمعالج حتى يثبت التغاير الاعتباري اه كما هو فيها ولا يتوهم ان المعالج هو النفس والمعالج البدن و
بينهما تغاير اعتباري ذاتي فكيف يصح القول بان التغاير بينهما اعتباري باعتبار حيثية القوة الفعلية والانفعالية
لان المراد بالمعالج اه من يعالج امراضه النفسانية كالحسد وغيره وان المعالج والمعالج لون امر واحد بالذات و
هو النفس فبالعقل غرض المحشي ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق حملها ذات
الموصوف فيكون درجة الثبوت لها كالوجود للواجب فلا يرد ان الاتصاف ممكن لها والاتصاف
بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالآخر صارت معقولة
كما علم في المعالج والمعالج قوله فيه امر واحد اه والا لزم ان يكون بنفسها بحصول صورها قوله وتحقيقنا هذا ظهر اه
المشار اليه بقوله فالعاقل والمعقول والعقل اه وجه الظهور ظاهر بان الدليل المذكور في الحضوري مطلقا واتحاد العاقل
مع المعقول مع العقل ليس فيه مطلقا كما ترى في علمنا بصفاتنا قوله فيها واتحادها اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان في العلم
الحضوري اتحاد بين العلم والمعلوم وقالوا في العلم الحصولي ايضا كذلك فما الفرق بينهما بان في الحضوري اتحاد ذاتي وفي الحصولي
اتحاد مع تغاير اعتباري حيث كان العلم فيه اه قوله فيها ليس بشيء اه لان العارض مقولة الكيف والمعروض قد يكون
من مقولة اخرى فلا يكون العلم حقيقة محصلة لامتناع التركيب الحقيقي من المقولتين على انا نعلم قطعا ان المعروض
فقط مبدء دون انضمام العوارض اليه منشأ الانكشاف والعلم هو المنشأ للانكشاف قوله فيها وبهذا التحقيق اه لا
يثبت ان علم الذات باعتبار الحيثية علم حصولي ظهر ان اه قوله فيها دون الاعم اه لان الصفات السلبية والاضافية
من الامور الاعتبارية فعلمها لا يكون الا بحصول صورها في الذهن فيكون حصوليا قوله فيها وبه ظهر اه اي بما ثبت
ان المجردات مع كونها محتاجة في جميع كمالاتها الى الواجب تعالى كان تعقلها عين ذاتها من غير تغاير ظهر ان الواجب
تعالى عن شوائب النقص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته متحدا معه اتحادا محضا لان الحيثية لو كانت
معتبرة في مصداق الصفات يكون الذات في تلك الصفات محتاجة الى هذه الحيثية المغايرة للذات فيلزم
الاستكمال بالغير واذا كانت الصفات عينه تعالى فلا تكثر في ذاته الا ان الحيثيات والاعتبارات متاخرة عن تحقق
الصفات التي هي عين الذات الاحدية قوله لا يقال اه هذه معارضة على ان المنقسم التصور ونفس العلم الحصولي بان ما هو
ادراك وقوع النسبة وهي معنى من المعاني المصدرية الانتزاعية لا يكون وجودها الا في الذهن فهو من الصور الذهنية
لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري لا حصولي والا لزم اجتماع المثلين +

اى يجتمع فردان من نوع واحد احدهما الصورة الذهنية والثانى علمها بحيث يرتفع الامتياز بينهما لاتحادهما
فى المحل اى الذهن والزمان والمهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم بحسب الحقيقة بل اجتماع الامثال لان
علم الصورة الذهنية اذا كان علما حصوليا يكون علم علم الصورة ايضا علما حصوليا لبطلان الترجيح بلا
مرجح فاجتمع فى الذهن ثلث افراد من نوع واحد الصورة الذهنية وعلمها وعلم علمها واجتماع المثلين او
الامثال مح كما يجئ فيكون التص من اقسام الحضورى فلو لم يعمم المقسم بان يكون حضوريا او حصوليا
لزم تقسيم الشئ الى المباين وهو بط قال جدى واستاذى كمال الملة والدين قدس سره
لا احد ان يتوجه عليه النقض بان مقدمات الدليل بعد التسليم والاغماض عما ينبغى عليه استحالة اجتماع
المثلين يلزمه عدم علم الجزئى على وجه جزئى فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين المستحيل
انتهى اقول فى الايضاح كلامه المتين الغواص الفهم ان فى قوله بعد التسليم اشارة على انه لا احد ان يتخيل على تقدير
كون علم الصورة الذهنية علما حصوليا لزوم اجتماع المثلين المستحيل اذ الامتياز حاصل بناء على التغاير
الاعتبارى بينهما من جهة اتحاد المحل اعنى النفس المقترن بالبدن واجتماع المثلين المستحيل الذى هو لا يبقى
التمايز بينهما اه وفى قوله والاغماض اشعار الى ان ما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين من عدم الامان على
حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون السواد المحسوس الواحد سوادات كثيرة غير تام لانا نجزم با
فى عدم الامان اذ الحس يغلط كثيرا ولك ان تقول فى بيان استحالة اجتماع المثلين بانهما اما ان
يكونا موجودين اولا وعلى الاول لا بد ان يكون وجود واحد منهما مغايرا لوجود الآخر فان قيام عرض واحد
شخصى بمحلين مح ...... والتشخص عين الوجود او مساوق له على ما هو التحقيق فيلزم الامتياز بينهما
بحسب التشخيص هف وعلى الثانى اما ان يكون كلاهما معدوما او احدهما وعلى كلا التقديرين لا اجتماع
وهذا ايضا خلف وتقرير قوله يلزم آه انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا بد ان يحصل
الجزئى بنفسه بما هو جزئى مع العوارض الخارجية له فى الذهن وهل هذا الا اجتماع المثلين المستحيل الاجتماع التشخص
الذهنى والخارجى اللذين هما متماثلان بحسب الحقيقة فى محل واحد ولقول انهما متمايزان من جهة
اخرى مشترك ولا يتعسر الى انكار علم الجزئى بما هو جزئى فان الدليل الذى اورده على حصول الاشياء بانفسها فى
الذهن جار فيه ايضا **قوله** علم حضورى آه ولا لزوم اجتماع المثلين آه ولا يتوهم ان العلم بالحيثية انما يكون
علما حصوليا اذا كانت الحيثية معتبرة فى العنوان دون المعنون والعلم بالحيثية انما يكون علما حصوليا اذا كانت
الحيثية معتبرة فى المعنون **قوله** علم حصولى آه لعدم المماثلة المستحيلة بين الصورة الكلية العقلية والصورة
الشخصية الذهنية **قوله** نقيضه لكونه على متعلقا بالنسبة من هذا القبيل واما على تقدير كونه من لواحقهم

فلا يتوجه المعارضة حتى يحتاج الى دفعها اذ على هذا التقدير ليس الشئ قسما للحصولي **قوله** ولهذا حصل الفرق
فان وقوع النسبة من حيث هو جزء اخير للقضية ومن حيث الانكشاف بالعوارض الذهنية تصـ فلا
يتوهم ان التصـ عند الاوائل هو وقوع النسبة وهو جزء اخير للقضية فلم يكن بينهما فرق وكذا لا يتوهم
انه ليس الفرق بين القضية والتصـ عند الامام اذ القضية عنده هي المفهوم المركب وهو التصـ لان المركب
من الموضوع والمحمول والنسبة من حيث هو هو قضية ومن حيث هو منكشف بالعوارض الذهنية
تصـ هذا في القضية المعقولة واما الفرق في القضية الملفوظة فظ فانها اسم للدال والتصـ اسم
للمدلول **قوله** ليس كما ينبغي آه في الحاشية وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث
انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علم بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها
حاصلة في الذهن تصـ فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصـ علم حصولي
وان اراد العلم بها بدون تلك الحيثية تصـ فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصـ اللهم
الا ان يقال ان المراد بالحيثية الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شئ آخر وهو ان المراد بالمفهومات
في قوله فهذه المعقولات من حيث انها حاصلة تسمى قضية وهو الامر التعقلي المركب منها وفي قوله
والعلم بها تسمى تصـ نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر التعقلي
المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة او علم واحد مركب
من هذه العلوم والتصـ عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهى **قوله** فهيها
ليست قضية بل علم بها آه اذ القضية عبارة عن نفس المفهومات مع قطع النظر عن الحيثية
اي الحصول في الذهن الذي هو العلم لانه عبارة عنه فالمفهومات الحيثية بهذه الحيثية علم بالقضية
لا قضية **قوله** فيها علم حضوري آه لان المفهومات في هذه المرتبة علم حصولي وعلمه لا يكون
الا حضوريا مع ان التصـ من اقسام العلم الحصولي **قوله** فيها فعلى تفسيره يلزم عدم الفرق بينها
وبين التصـ لان القضية على تفسيره عبارة عن المفهومات بالحيثية التي هي مرتبة العلم والتصـ ايضا علم بنفس تلك
المفهومات فكيف الفرق بينهما **قوله** فيها الا ان يقال آه حاصله ان هذه الحيثية حيثية تعليلية وحق ان يكون علة
للشئ ولا يكون داخلة في المحيث فمعنى عبارة السند ان هذه المفهومات تسمى قضية لكونها حاصلة في الذ
فلا يلزم عدم الفرق على تقدير كون التصـ عبارة عن العلم بالمفهومات بدون تلك الحيثية لان القضية
ح عبارة عن نفس هذه المفهومات فقط والتصـ عبارة عن العلم بتلك المفهومات وليست الحيثية تقييدية وحق
ان يكون داخلة في المحيث فيكون القضية عبارة عن هذه المفهومات مع تلك الحيثية ويلزم عدم الفرق

وجه تمريض المشار اليه باللهم فافانا نعلم قطعًا ان حصول هذه المفهومات فی الذهن ليست علة لكونها قضية كذا قيل
قوله انهما ثم فی كلامه سنح آخر آه اعلم ان غرض المحشی بقوله هذا بيان الخلل ما فی عبارة السيد السند اذ الظاهر ان يعود
ضمير الذی فی قوله والعلم بها الی المفهومات من حيث انها حاصلة فی الذهن ای المفهوم العقلی لا الی نفس
المفهومات ولا نقول كما ظن ان المقصود من ايهام هذا الكلام الكلام علی السيد السند بانه علی هذا يلزم عدم الفرق
بين التصور والتصديق بالعلم والمعلوم وهو المقرر خلافه عند الامام حتی يجاب ان عنده ليس الفرق بينهما بالعلم والمعلوم انتهى
توضيح ما فی حاشية الحاشية ولكن ان توجه كلام السيد السند رح بحيث لا يتوجه عليه شیء بان الحصول والوجود
مترادفان فالحصول الذهنی والوجود الذهنی العقلی مترادفان والوجود الذهنی عند المحشی عبارة عن الطبيعة من
حيث هی هی مع قطع النظر عن القيام فی الذهن فلعل مراد السيد من قوله من حيث انها حاصلة فی الذهن
المفهومات مع قطع النظر عن القيام فی الذهن فلا يلزم ان المفهومات من حيث انها حاصلة فی الذهن ليست
قضية بل علما بها لان المفهومات فی هذه المرتبة ليست علما بل معلوم اذ العلم مرتبة القيام ولا يلزم ان العلم بها مع تلك
الحيثية حضوری والتصديق علم حصولی لان معلوم الحضوری هو القائم فی الذهن وفی تلك المرتبة اين القيام وكذا
لا يلزم ان العلم بذلك الامر العقلی المركب علم واحد غير مركب لان تركب المعلوم يستلزم تركيب العلم لاتحادهما
وحقيقة الشیء لا يختلف ذهنا وخارجا فاذا كان المعلوم ذا اجزاء فالعلم المتعلق بمجموع المعلوم المتعلقة بالاجزاء
وكلام من زعم ان العلم من مقولة الكيف التی لا تقسم فيجب ان لا يكون مركبا والا يكون منقسما الی اجزاء كلام
فاسد لان الانقسام المنفی فی الكيف الانقسام الی الاجزاء المقدارية لا الانقسام الی اجزاء المهية كذا قيل ولا نتوهم
ان تلك المفهومات فی القضية ملاحظة بلحاظ واحد فی فالعلم بها ايضًا يكون الا واحدا لان الموضوع والمحمول
يلاحظان بلحاظين والنسبة ملحوظة بينهما بالعرض كيف ولو لوحظت بلحاظ واحد فی يكون القضية امرا مستقلا
صالحا لان يحكم عليها وبها وليس كذلك **قوله** تسامحا لان العلم بمعنی حصول الصورة ليس علما حقيقيا
فالمراد به الصورة الحاصلة ولا نقول فی وجه التسامح ان العلم من مقولة الكيف والحصول من مقولة
الاضافة فيكون المراد به الصورة الحاصلة حتی يتجه عليه ان الصورة الحاصلة ايضًا ليست من مقولة
الكيف بل هی تابعة للمعلوم فان كان جوهرا كان هی جوهرا ايضًا وهكذا نعم الحالة الادراكية من مقولة
الكيف **قوله** والمراد منه هذا بيان للواقع ولا دخل له فی الاعراض او الاعتراض خارجا علی كل تقدير
سواء كان التصور بمعنی حصول الصورة والصورة الحاصلة **قوله** وهی اعم آه الظاهر ان هذا القول ليس
داخلا تحت النقل لانه لم يظهر من كلامهم انهم عمموا الصورة الحاصلة بل اورده المعترض من عند نفسه
لتتميم اعتراضه كذا قيل **قوله** قلت آه حاصله ان الصورة الحاصلة من الشیء يستدعی المغايرة بالذات

للشئ وفى الحضورى ابن المغايرة وكذا الحال فى حصول الصورة وبما قررنا ان قوله وهى محمم آه ليس اخلاليات
النقل الايرد ماقيل ان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل وعلى الناقل لايتوجه المنع على
انا نقول ان المنع وان لم يتوجه على نفس النقل لكن يتوجه الى ما نقل اذا كانت قولا فاسدا فلا يقص هذا النقل
عن فلان محم ويجوز ان يقال ان ما يقص عن فلان محم اذا كان فيه الفساد كما بين فى موضعه فتمى قدوة المحققين
المتاخرين الاقرب فى الجواب على تقدير كون القول المذكور داخلا تحت النقل ان المراد بالصورة الحاصلة الصورة الحاصلة
بالمعنى الاعم فيشمل القسمين ونفى الحضورى من الحصول بالمعنى الاخص النفايل ولا مشاحة فيه كما يقال ان العلم التصور
اعنى بالمعنى الاعم وليس بتصور اعنى بالمعنى الاخص **قوله** ولا ينفع آه وذلك لان فى العلم الحضورى ومعلومه
هو التغاير التاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل هو التغاير المتقدم على
المصداق كما لا يخفى على المتامل كذا فى الحاشية المتوفا فلا بد ان يكون لحصول صورها ولا يتوهم ان دليل المص انما يدل على نفى
الزوال لا على حصول الصورة الذى هو المط فلم يتم التقريب لان المص اثبت من **قوله** اذ حالة العلم آه الحصول
ومقولة الاعلى فيلزم آه ان الحاصل هو الصورة فمحاصل الدليل ان العلم بالاشياء الغائبة عنا لا بد ان يكون لحصول
صورها فينا اذ حالة العلم لو لم يحصل ولم يزل امر فحال العلم الجهل سواء والزوال بط كما بين فى موضعه فتعين حصول
امر والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر والا لكان العلم باحدهما علما بالآخر ويجب
ان يكون ذلك الامر مما يجرى فيه المطابقة واللامطابقة اذ العلم تتصف بهما فثبت من هو ان لكل معلوم امرا
يجرى فيه المطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة المساوية للمعلوم فى الحقيقة وهى المط **قوله** فى المطارحات
آه وتمام عبارتها هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ما لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر او لم يحصل وعلى الثانى فاما ان
زال عنا شئ او لم يزل فان لم يحصل او لم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محم وان زال عنا
شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراك امر آخر او صفة آخر غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك
وجوديا اذ الامر العدمى لا يكون انتفاء ما ليس بشئ انتهى اعترض عليه المحقق الدوانى فى شرح
الهياكل بان العلم على تقدير ان يكون زوال الادراك امرا آخر لم لا يجوز ان يكون زوال الادراك
حضورى لا يكون سيوفا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولى زوال الادراك
ان يكون الادراك الحضورى ايضا كذلك انتهى فيه ان مراد صاحب المطارحات بقوله ادراك امرا
آخر او صفة غير الادراك ادراك علم حصولى حادث او صفة غير الادراك الحصولى الحادث سواء
كانت علما حضوريا او غيره فاحتمل كون الادراك الحضورى زائلا داخل فى الشق الاخير ولا
يتوهم انه يجوز ان يكون الشئ الزائل علما حضوريا لكن الآن من صفات النفس +

كعلمنا بانفسنا لان مدعى صاحب المطارحات ان العلم الحصولي الحادث للنفس لا يتصور بزوال شيء عنها يدل عليه قوله اذا ادركنا شيئا آه فلابد حينئذ من ان يكون هذا الشيء الزائل صفة من صفات النفس ولا شك اما ان يكون ادراكا حصوليا حادثا او صفة غير هذا الادراك فالتجويز المذكور لغو

قوله وعلى الثاني آه في شرح الهياكل وعلى تقدير ان يكون ...... زوال الامر آخر غير الادراك لا يلزم ان يكون للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وهو ممنوع ذلك وليس لكل النفس قوة تحصيل من العلوم وتلك الامور متناهية ثم لو سلم فانما يلزم ان يكون في قوتها صفات غير متناهية او غير واقفة فان قوة الشيء يكفيه قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم كونه بالفعل ثم لو سلم فبطلان التالي ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة انتهى **قوله** قال بعض المحققين آه في الحاشية الشريفة قال عنه وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس للشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود وذلك بين لا ستر فيه فعدم العدم الاعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس للشيء لكنه مستلزم للشيء مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا تعلق الا بالثبوت وظاهر ان هذا ليس ظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة السابقة اخص عما الافق بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي بل نقيضه الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية انتهى **قوله** فيها ان المقدمة الاخيرة آه اي قوله ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس للشيء ثم الا ترى ان العدم يتعلق بالعمى فيقال عدم الاعمى مع ان الاعمى عدمي لانه عدم البصر **قوله** فيها دقائق لا يخفى دقتها آه منها ان ما ذكره صاحب المطارحات لا يحصل به ما هو مقصوده من ان الادراك وجودي محض لان تعلق العدم بالعدم انما يمنع في السلب البحت لا في السلب الثابت فلم لا يجوز ان يكون الادراك سلبا ثابتا بخلاف طريقة المحقق حيث يفهم منه ما هو مقصوده وهو انتهاء الادراكات الى وجودي محض قيل ان مقصود صاحب المطارحات انتفاء السلب البسيط وبه يتم دليله فحاصل مقاله ان الادراك لا يكون سلبا محضا فان كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون السلب فيها الادراك او صفة غير الادراك وعلى الاول فلابد ان يكون ذلك الادراك امرا وجوديا اي امرا ثابتا لم يكن السلب جزءا من مفهومه او كان ولكن يكون له نحو من الثبوت كما في معدومات الثابتة فانتفاء المحض اعني السلب البسيط لا يتعلق به الانتفاء ومنها انه على طريقة المحقق يثبت في صورة نقض الدليل بلزوم امور مستحيلة غير متناهية وهي وجود الغير المتناهي بخلاف طريقة

صاحب المطارحات فان استحالة تعلق العدم بالعدم ليست بينة بل تحتاج الى دليل ودعوى البداهة
كيف يسلمها الخصم ومنها ان دليل صاحب المطارحات غير مطابق للدعاء وهو وجودية الادراك
الذي فرض قبل هذا الادراك واما دليل بعض المحققين فمطابق لمدعاه **قوله** فيها يحتمل ان يكون مراده
ان المقدمة الاخيرة ليس معناها ما هو المتبادر من ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس للشيء ليرد عليه
المنع المذكور بل معناها ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس للشيء على وجه لا يستلزم الوجود وعدم الاعمى
وان كان انتفاء ما ليس للشيء لكنه مستلزم للوجود وهو البصر واما هٰهنا فليس كذلك لانه لو كان انتفاء الانتفاء
مستلزما للوجود فهو اما الادراك الحصولي فثبت المدعى من كون الادراك الحصولي وجوديا او صفة
غير الادراك الحصولي فآل الى الشق الثاني وقد كان الكلام في الاول **قوله** فيها مع انه قد اشتهر
اه اعلم ان لهذا القول وان لم يكن فائدة في المقصد لكن يثبت به المقدمة الممنوعة فنفي الفائدة في ذكره
غير صحيح كذا قيل ولا يرد على القائلين بهذا القول والجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الذات ان قيد
جعل الجاعل لم يكن جهته فقد تعلق السلب بنفسها لا بملاحظة الثبوت فلم يصح حصر تعلقه بالثبوت
لان المراد من الثبوت الامر الوجودي اعم من ان يكون نفس تقرر المهية او غيرها قيد عليه انه لو صح
تعلق السلب بالمهيات الاخر مع قطع النظر عن الثبوت فيتعلق بمهية السلب كذلك بدون ملاحظة الثبوت
ولو لم يصح تعلق السلب بمهية السلب من حيث هي فلم يتعلق بالمهيات الاخر بهذه الحيثية وبالجملة انه لا
فرق بين مهية السلب والمهيات الاخر في عدم ملاحظة الثبوت معها فتامل **قوله** فيها ثم لا يخفى اه
اعلم ان حاصل كلام صاحب المطارحات ان العلم الحصولي الحادث للنفس لو كان بزوال شيء
عنها فاما ان يكون الشيء الزائل الادراك الحصولي او صفة غير الادراك الحصولي وعلى الاول فلا بد
ان يكون امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس للشيء اما على تقدير كون العلم عبارة عن
الزوال فلان كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله اذ خصوصية علم دون علم في كون زواله علما ملغاة
فلا يرد اورانه لو كانت المقدمة الممنوعة عادلة بتاويل ما ذكره المحشي من ان العدم لا يكون انتفاء
ما ليس للشيء على وجه لا يستلزم الوجود لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال
بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق لان العدمي ح لا يكون انتفاء ما ليس
للشيء على وجه لا يستلزم الوجود بل يستلزمه وهو الزائل الوجودي ولا يرد ايضا ما اورده بعض المحققين
وتبعه بعض الافاضل بانه لا يثبت بتقرير صاحب المطارحات ايضا وجودية الادراكات كلها لان
دليله انما يدل على كون السابق وجوديا لا الادراك الذي هو الآن اذ كل علم صالح لان يحصل

لعلم بهذه الفالادراك الذي هو الان صالح ايضا للزوال فلا جرم ان يكون مجموعا فثبت من كلام صاحب المطارح عدم
جودية جميع الادراكات بخلاف كلام بعض المحققين حيث ثبت منه وجودية الادراكات الذي هو سے
رتبة الانتهاء لا وجودية جميع الادراكات **قوله** فيما الهم آه وجه التمريض ظاهر اذ ما دل دليل على توافق
الادراكات في الحقيقة **قوله** فالاولى في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاءه آه وهو صحيح لانا نعلم قطعاً
ان العلوم السابقة باقية مع العلوم اللاحقة قال بعض المحققين رح بقي الكلام في اللزوم وهو
وهو غير لازم اولا يلزم من كون الادراك زوالاً للادراك ان لا يوجد الادراك السابق مطلقا بل لا يجتمع
مع اللاحق ما كان مرفوعاً فيجوز ان يجتمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يتعلق بها الرفع مطلقا فلا يكون
اللاحق رافعاً بها ايضاً فلا استحالة في اجتماعها معه انتهى اورد عليه ان مراد المحشي انه يلزم انتفاء جميع الادراكات
السابقة المتضمنة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسلة واحدة عند تحقق هذا الادراك كما يدل عليه سوق
هذا الكلام فح ظهر اللزوم غاية الظهور لان الادراك اللاحق انتفاء لجميع هذه الادراكات بالذات او بالواسطة
فيلزم عند تحققه انتفاءها انتهى اللهم الا ان يقال ان كلام المحقق تحقيق الاعتراض على المحشي حتى ما يرد
اورده انما قال المحشي فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمل كلام بعض المحققين على المعنى الصحيح وهو ما هذا المعنى
فالحاصل ان للنفس ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء والضرورة يشهد بخلافه او المعنى الذي
سيأتي من المحشي في قوله ويمكن ان يجاب **قوله** فلا يلزم آه لان العدم اذن بعينه الادراك **قوله**
صفة قائمة بالمدرك والصفة لا يكون الا ما فيه ثبوت كما لا يخفى **قوله** اللازم على تقديره آه لان النفي اذا تعلق
بالمقيد يرجع الى القيد كما تقرر في موضعه وههنا المقيد الانتفاء الثابت فيرجع النفي الى القيد وهو الثبوت فبقي
انتفاءً محضاً قال جدي واستاذي كمال الملة والدين قدس سره انت خبير بان العدم المحض اذا كان
الموصوف موجوداً يكون عدماً ثابتا والسالبة في هذه الصورة يصدق معدولة وقد فرض ههنا وجود الموصوف
فان الكلام عند تحقق الادراك الآخر ولا شك ان الموصوف وهو المدرك موجود فلا اعترف بالعدم
المحض تحقق العدم الثابت فالتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا استحالة في كلام المحقق
ومثل هذا يرد على المحشي فيما سيجيء عنقريب انتهى كلامه المتين **قوله** ويلزم ادراكات غير متناهية على
وجه التعاقب هو صحيح اما على تقدير حدوث النفس فظ واما على تقدير قدمها فلوجود العقل الهيولاني
وفي هذه المرتبة لا تحصيل العلم الحصولي للنفس ح ان اكثر بحدوث النفس ومرتبة العقل الهيولاني فلا يتم الجواب
قوله ليس الاعدمه اللاحق المتأخر آه حاصله ان الادراك الحصولي الحادث لو كان زوال ادراك حصولي
حادث لزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتأخر عن

تحققه لان العدم السابق بقدمه لا يتصور ان يكون حادثا فاندفع ما يتوهم ان اراد بقوله اذ زوال الشي آه سط الانتفاء فلا نم انه لا يكون الا بعد تحققه لجواز ان يوجد الانتفاء في ضمن العدم السابق وان اراد انتفاء الشي بعد وجوده فمسلم لكن الادراک لو کان انتفاء لا يجب ان يكون عدما سابقا والتخصيص بالعدم الطاري عطل حصر الاحتمالات في الدليل لجواز ان يكون الادراک على تقدير الزوال عدما سابقا فلا يثبت المفصل وهو كون الادراک امرا وجوديا **قوله** فالادراک الذي يعقبه الضمير الفاعل يرجع الى الانتفاء او الى الادراک المذكور اولا وضمير المفعول يرجع الى الموصول لا الى غيره لئلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول وعلى كلا التقديرين الضمير الذي في قوله كان انتفاء الانتفاء يرجع الى الادراک المذكور اولا وقوله الذي كان صفة للادراک السابق والمشار اليه بقوله هذا الادراک الذي في قوله فالادراک آه وضمير له يرجع الى الموصول فالحاصل انه ان كان ادراک زيد انتفاء الادراک بكر فادراک بكر ان كان انتفاء ادراک عمرو وسابق عليه كان ادراک زيد انتفاء انتفاء ادراک عمرو سابق عليه بمرتبتين الذي كان ادراک بكر انتفاء له وانتفاء انتفاء الشي يستلزم تحقق ذلک الشي فيستلزم ادراک زيد تحقق ادراک عمرو الذي كان منتفيا فتحقق الادراک المنفي هف ويحتمل ان يرجع الضمير اول في قوله يعقبه الى الموصول وضميره الثاني يرجع الى الادراک المذكور اولا ويح بعود الضمير الذي في قوله كان انتفاء الى الادراک الذي في قوله فالادراک آه والمشار اليه بقوله هذا الادراک الادراک المذكور اولا فالحاصل انه ان كان ادراک بكر انتفاء ادراک عمرو فالادراک الذي يعقبه ادراک بكر وهو ادراک زيد مثلا ان كان انتفاء للادراک السابق عليه وهو ادراک بكر كان انتفاء الانتفاء ادراک عمرو سابق عليه بمرتبتين الذي كان ادراک بكر انتفاء له وانتفاء انتفاء الشي يستلزم تحقق ذلک الشي **قوله** الواقع صفة للادراک الذي في قوله كل ادراک آه في الحاشية حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنفية اعني الادراكات التي انتفت اولا وهو مح اذ هو اعادة المعدومات بهوياتها وفيه منه ايضا انه على هذا التقدير اذا لحق تلک الادراكات ادراک آخر يلزم انقلابها لكن مدار كلامه على لزوم تحقق الادراک المنفي وايرادنا على ما بناه انما يتوجه عليه انتهى **قوله** فيها ومدار كلامه آه انه كما يفهم منقوله انتفاء انتفاء الشي يستلزم تحقق ذلک الشي **قوله** فيها وايرادنا على ما بناه آه اذ حاصل الايراد منع استلزام انتفاء انتفاء الشي تحققه **قوله** اقول قد عرفت آه حاصله ان الادراک امر عدمي كما عرفت في قوله لانا نقول آه فيكون ادراک زيد عبارة عن الانتفاء الانتفاء الثابت لعمرو هذا في قوة السالبة المعدولة المحمول الاعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة فلا يستلزم ادراک عمرو الذي هو في قوة الموجبة المحصلة المحمول لان نفي الانتفاء الثابت لعمرو يتصور على وجهين الاول ان يكون نفيا للقيد اي الثبوت والثاني ان يكون

نفيا للشئ وهو يستلزم التحقق لامتناع ارتفاع النقيضين فلم لا يجوز ان يكون نفي الانتفاء الثابت من قبيل الاول دون الثاني حتى يستلزم التحقق ويرده ما اشار اليه جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره بقوله وشمل هذا يرد الخ تقريره ان السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع الذي هو النفس فكذا ما في قوتهما فانتفاء الانتفاء الثابت يستلزم التحقق بلا مرية ومنع التلازم بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة خروج عن الفطرة الانسانية كيف ولم يكن مفارقة السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة الا عند عدم الموضوع واذ كان الموضوع موجودا وهو النفس مع انتفاء المحمول تحقق الثبوت فالموضوع لو كان في نفس الامر بحيث لا يصح انتزاع هذا السلب المحمول فيصح انتزاع سلوبه وانكاره مكابرة بحتة كذا قيل لا يتوهم ان النفس ليست بموضوع للزوال وانما موضوعه الشئ الزائل لان الزوال وان كان منسوبا الى الشئ بالذات لكنه منسوب الى المحل ايضا من قبل وصف الشئ بحال متعلقه فالادراك اذا كان عبارة عن زوال الادراك لا يتغير ادراكية الا من حيث ان الزوال المأخوذ فيه منسوب الى الذهن بمعنى انه سالب للادراك الاول فتدبر **قوله** ثم اقول الخ هذا دليل اورده المحشي من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك **قوله** زائدا او مساويا الخ لان العلم عبارة عن زوال العلم فاذا كان العلوم اللاحقة مقابلة لجميع العلوم السابقة كانتا متساويتين وان كانت مقابلة لبعض العلوم السابقة كانت العلوم السابقة زائدة على اللاحقة ولا يمكن ان يكون اللاحقة زائدة لانه اذن يوجد بعض الادراكات اللاحقة بحيث لا يكون السابق مقابلا له حتى يرتفع فلا يكون كل ادراك انتفاء لسابقه هف **قوله** يدل على خلافه الخ المراد زيادة العلوم الموجودة في الازمنة الكهولة وهذا بديهي ولو كان الادراك زوال الادراك السابق لما كان العلوم الموجودة في هذا الزمان زائدة على العلوم السابقة فلا يرد انه ان اريد بتزايد العلوم زيادة مجموع العلوم السابقة فهذا لا ينافي تساوي اللاحقة والسابقة ضرورة ان مجموعهما ازيد على السابقة وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة فهو اهم **قوله** ايضا قال جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي قوة النفس ضروري ويجب سبق هذه على تلك اما على الجميع او على التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجودانها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهى لا يخفى ما فيه فان نقض المحشي اجزاء الدليل على تقدير صحة مقدمة ذكرها صاحب المطارحات في الشق الثاني

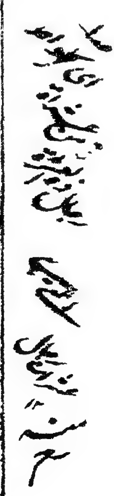
لاختلاف ... اجتماع النقيضين ...

من انه يلزم وجود امور غير متناهية في النفس بانه يلزم اذن على الشق الاول استحالة اخرى
وهي لزوم اجتماع النقيضين واما منع تلك المقدمة فخارج عن مقصوده لانه المنع الذي سيورده المحشي
من عنده نقضا على تلك المقدمة **قوله** والعلم آه دفع لما يتوهم من ان صاحب الرسالة لم يرد
الشئ الزائل بانه ادراك او غيره كما فعله صاحب المطارحات بان الامور الغير المتناهية لازمة على
كل تقدير فلا حاجة الى التطويل لانه علم ذا اكثر التطويل صاحب المطارحات لانا نقول فيه فائدة زائدة وهو
ابطال احد الترديدين بالزام استحالة مختصة به وابطال الآخر بالزام الاستحالة تعم الترديدين **قوله**
وذلك آه دفع توهم يتوهم من ان اتحاد الزائل لا يوجب اتحاد الزوال الذي هو العلم اذ يجوز ان يكون
لشئ واحد زوالان يكون باحدهما علم زيد وبالآخر علم بكر بان الزائل الواحد لا يكون له الا زوال
واحد وبيانه انه لو كان للشئ الواحد زوالان فاما على سبيل المعية او على سبيل التعاقب والاول
بين البطلان لان الزوال معنى مصدري تعدده انما بتعدد المنسوب اليه والزمان وهما واحد
فالزوال ايضا واحد وعلى الثاني فاما ان تخلل الوجود بينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم
وعلى الثاني يلزم عدم ما ليس لشئ محض وان . توهم ان الاحتياج الى المقدمة المذكورة انما
يكون اذا كان العلم عبارة عن الزوال واما اذا كان عبارة عن الزائل فلا يحتاج اليها لانه اذا
كان الزائل واحدا اتحد العلم قطعا يجاب بانه يجوز ان يعرض للزائل الواحد زوالان بحسبهما
يختلف العلمان لان المعروض قد يختلف باختلاف العوارض فلا يلزم عند اتحاد الزائل اتحاد
العلمين فالاحتياج الى المقدمة المذكورة على هذا التقدير ايضا ضروري والى هذا السؤال والجواب
اشار المحشي في المنهية بقوله ولا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال و
لا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير ايضا للزوال الواحد زوالان والعلم لكن
هو الزائل بزوال والعلم بهذا ذلك الزائل بزوال آخر انتهى **قوله** والعلم بهذا آه حاصله انه لما
اشتهر ان النفس لا يتوجه الى شيئين في آن واحد فالزائل ان كان واحدا كان علم متقدما وعلم موخرا
فلا بد له ان يكون زوالان والا استوى حال العلم وقبله لان في حالة علم الآخر لم يزد شئ على
ما كان قبل فالزوال الثاني ان تعلق بعد الوجود الثاني للزائل يلزم اعادة المعدوم وان تعلق حالة
الزوال الاول يلزم كون الشئ معدوما بعدمين بحيث يكون العدم الثاني غير العدم الاول
هذا على تقدير قراءة او الفاصلة في قوله او اعدامه غير الاعدام الاول واذا قرء اذ التعليلية فحاصل
الدليل انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم

اذ لا يد للعلم هٰهنا من زوال غير الزوال عند العلم بذلك ما لا استوى حال العلم وما قبله وتجويز مجامعة العلمين بطل لما اشتهر فلا بد من ان يكون الزائل معدوما ثم موجودا ثم معدوما بل هذا لا ماد عيناه وفيه ان اثبات المقدمة المشهورة المبهمة انما هو ابطال التجامعة صدورا لا لقاء فيجوز ان يكون الامر الواحد يجب الحدوث علما بشيء يجب البقاء علما بشيء آخر فيجتمعان حالة البقاء فلا يلزم تخلل الوجود قيل في دفعه ان الزوال الواحد للعلمين لا يكفي والا استوى حال العلمين فلا بد من الزوالين مع تخلل الوجود ضروري والا يلزم ان يكون الزوال الثاني عدم ما ليس بشيء محض واذا ثبت التخلل لزم اعادة المعدوم بلا ريب فتامل **قوله** لما اشتهر هذا الكلام يشعر بانه ليس عليه برهان قاطع بل البرهان يدل على خلافه فان الحكم في القضية انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة النسبة قد توجه الذهن الى طرفيها معا ولا يخفى ما فيه فان الكلام في العلم الاجمالي التفصيلي وطرفا القضية انما يلاحظان حال الحكم اجمالا لا تفصيلا وادعى بعض المحققين الضرورة في ان النفس لا تعلم الشيئين في آن واحد على سبيل الاجمال والتفصيل **قوله** اعادة المعدوم قال كمال الملة والدين قدس سره وانت خبير بانه اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرء عليه العدم فكان الصادق اولا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرء العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلثة الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء للعدم الثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث المستفاد من لفظ معدوم فههنا انتفاء عدم العدم صادق والعدم الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا معينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في ثالث هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم في صورة الوجود وه يلزم اعادة المعدوم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء ادراك آخر سابق عليه انما يستلزم اعادة المعدوم دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير العدم السابق لاختلاف الزمانين قلنا كذا في صورة اعادة الادراك السابق فان المعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى **قوله** اي ادراكنا غير واقف اه يعني ليس المراد بالامور الغير المتناهية التي في قول المصنف يجب في قوتنا ادراك من الامور الغير المتناهية ما يكون غير متناهية بالفعل فان هذا غير ممكن في النفوس بل بمعنى لا تقف عند حد **قوله** فيمنع هذه مكابرة محضة لان المنكرين للترقي في النشاة الآخرة انما ينكرون الترقي في العلم بالتعقلات الطائرة التي يعد من كمالاتها اللذاتية ولا ينكرون العلم مط فانهم ايض قائلون بادراك اصحاب الجنة اللذات واصحاب النار الآلام **قوله** قد اثاره وجود الامر الغير المتناهية بالفعل نعم صدر الشيرازي في حواشي محاكمات

فی دفعہ ان المراد بقول القائل ان فی قوتنا ادراک الامر الغیر المتناہیۃ علی نہج البدل حتی کل آن یمکن
ان یحقق کل ادراک من الادراکات الغیر المتناہیۃ علی سبیل البدل فیجب ان یتحقق الزائلات فی ہذا الآن
لیصح امکان تحقق الزائلات بدلا عن القول بانہ کما یمکن بدل ادراک ادراک آخر کک یمکن بدل ہذا الآن
زائل آخر وہو یکفی فلا یلزم اجتماع الزائلات فی ذلک الآن فاسد لان امکان الادراک موقوف
علی وجود الزائل قبلہ بالفعل لانہ لو لم یوجد و فرضنا وقوع الادراک لزم وجود الادراک بدون الزائل
وہو خلف و لما کان للنفس بالفعل قوۃ ادراک امور غیر متناہیۃ بدلا فلا بد من ان یکون لامکان کل
ادراک زائل علیحدۃ بالفعل فامکان الزائل بدلا لا یکفی ثم القول بان فی امکان امر واحد فی کل آن
بین آنین کفایۃ لانہ یصلح ان یکون زائلا بزوالات غیر متناہیۃ ممکنۃ علی وجہ البدلیۃ فی آن بعد ذلک
الزمان اشد الفساد لانہ قد سبق ان الزائل الواحد لا یعرض لہ زوالان فضلا عن الزوالات الغیر
المتناہیۃ و یمکن دفع المنع الاول ایضا من قول الصدر الشیرازی بان فی النفس قوۃ ادراکات غیر
متناہیۃ علی سبیل البدلیۃ فی آن واحد فیجب ان یکون بحسبہا امور غیر متناہیۃ فیہا بالفعل **قولہ** اعلم ان تحریر
المقصود دفع ما یترائی وروده من ان الاعداد علی تقدیر کونہا غیر متناہیۃ بالفعل یمکن ان یکون ادراکاتہا
غیر متناہیۃ کک انتہی تقریر الورود و ان تخصیص المص یکون ما فی قوتنا الادراک من الامور الغیر المتناہیۃ
لا تقف عند حد فاسد کما علمت فان ادراک الامور الغیر المتناہیۃ یمکن بالفعل ایضا علی تقدیر کون
الاعداد غیر متناہیۃ بالفعل و الدفع ان ادراک الاعداد علی کل تقدیر بمعنی لا تقف لا بالفعل و قیل
فی توجیہ الورود ان العلم سواء کان عبارۃ عن زوال امر او لا لا محیص عن لزوم الامور الغیر المتناہیۃ
بالفعل فینا اذ الاعداد علی تقدیر کونہا غیر متناہیۃ بالفعل یکون ادراکاتہا ایضا غیر متناہیۃ کک
لان العلم یکون بحسب المعدوم و من شرط القیاس الاستثنائی ان یکون التالی لازما للمقدم
بخصوصہ لا لنقیضہ حتی ینتج رفع التالی رفع المقدم بخصوصہ فانتاج الدلیل الذی اورده علی سیاق
القیاس الاستثنائی فی حیز المنع **قولہ** بمعنی لا تقف اہ فی الحاشیۃ اما علی الاول فظ و اما علی
الثانی فعلی تقدیر حدوث النفس ایضا و اما علی تقدیر قدمہا فلما تقرر فی موضعہ من وجود العقل
الہیولانی انتہی **قولہ** فیہا اما علی الاول فظ قیل لا فرق بین الاول و الثانی فی الظہور
و عدمہ لانہ علی الاول یحتمل ان یکون النفس قدیما و یحصل العلم بجمیع الاعداد من
الازل الی ہذا الآن فیکون واقفا عند حد فی جانب الاستقبال کما لا و الی
اسقاط حدیث الظہور و اثبات المطلوب بالدلیل علی کلا التقدیرین

قوله فعدم تناهيها بالمعنى الاول آه اذ انتزاع الامور الغير المتناهية يكون في ازمنة غير متناهية لا في زمان واحد حتى يكون عدم تناهيها بالمعنى الاول **قوله** عدم تناهيها بالمعنى الثاني فان قلت كون الاعداد من الامور العينية الموجودة لا يوجب ان يكون عدم تناهيها بالمعنى الثاني بعدم اختصاص التعاقب بالامور الانتزاعية فلم لا يجوز ان يكون عدم تناهيها بالمعنى الاول قلت ان المراد من الموجودة الموجودة بالفعل فح لا يكون عدم تناهيها الا بالمعنى الثاني وانما ترك احتمال كون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة للمواخاة بينها وبين الامور الاعتبارية الانتزاعية كذا قيل **قوله** والحق هو الاول آه في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للمثل له انتهى حاصله ان قوله والاعداد مثال للامور الغير المتناهية والمراد من عدم تناهيها هو كونها موجودة بالفعل اذ الاستحالة انما يكون فيها مع ان الاعداد من الامور الانتزاعية فعدم تناهيها بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف فكيف الانطباق والقول بانه مثال للمطلق اللاتناهي بعيد **قوله** لان العدد من الامور آه لا بد من بيان معنى الكلي المتكرر بالنوع واثبات كون الاعداد منه ليتضح المقصود وينكشف المرام فاعلم ان الكلي المتكرر بالنوع كلي اذا وجد فرد منه كان ذلك الفرد متصفا به مرتين مرة بالمواطاة على انه عين حقيقته ومرة بالاشتقاق على ان حصته عارضة له كالوجود فانه لو وجد فرد منه لكان ذلك الفرد متصفا به مرة بالمواطاة فيقال وجود زيد وجود ومرة بالاشتقاق على تقدير اخذ الوجود مع الاضافة الى ذلك الفرد حتى يصير حصة لنفسه فيقال وجود زيد ذو وجود زيد لان في وجود وجود زيد اضافة الوجود الى وجود زيد معتبرة فلا يكون عين حقيقة وجود زيد الذي ليس فيه هذه الاضافة ليكون حمله عليه بالمواطاة بل خارجا عنها وعارضا لها فلا جرم ان يكون حمله عليه بالاشتقاق بقي اثبات كون الاعداد من الكليات المتكررة بالنوع فانتبه المحشي آه في حاشية الحاشية حيث قال ان العشرة مثلا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهى ينبغي ان يعلم ان للعشرة افرادا كعشرة رجال وعشرات اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير من افراده فيصدق العشرة عليهما مرتين مرة بالمواطاة اذا اخذت من حيث هي بدون الاضافة فيقال عشرة رجال عشرة وكذا عشرات رجال عشرة ولم يتعرض المحشي لهذا الحمل لظهوره ومرة بالاشتقاق اي بواسطة ذو اذا اخذت من حيث الاضافة الى الفرد فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال وكذا عشرات رجال ذو عشرة عشرة رجال لكن الاضافة في الاول باعتبار الآحاد فمعناه عشرة رجال ذو عشرة احاد رجال وفي الثاني باعتبار العشرات فمعناه عشرات رجال ذو العشرة التي هي من عشرات رجال فحاصل عبارة المحشي



ان العشرة تصدق بالاشتقاق على نفسها اذ وجدت فی افرادها التی هی عشرة رجال وعشرات رجال مثلا فیقال فی الاول عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال وفی الثانی عشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال وفی بعض النسخ وقع موضع عشرة عشرات عشرات عشرة فان تقرر عبارة حاشیة الحاشیة بالرفع علی المبتدء والخبر لا بالاضافة کما فی النسخة الاولی وعلی هذا ذکر شیئین بالحمل المواطاتی دون الاشتقاقی هذا ما حصل لی فی حل مطلب حاشیة الحاشیة لعلک لم تجد من غیرنا فتحل صفة الدلیل ان العدد من الکلیات المتکررة بالنوع وکلما یکون کذلک فهو امر اعتباری فالعدد امر اعتباری اما الصغری فقد ثبت من البنیة المذکورة واما الکبری فلما فی الحاشیة الاخری وعبارتها هذه ضابطة ذکرها صاحب التلویحات وهو ان کلما یتکرر نوعه ای یکون ای فرد فرض منه موصوفا بذلک النوع فیکون مفهومه تارة تمام حقیقته محمولا علیه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا علیه بالاشتقاق فیلزم ان یکون امرا اعتباریا لئلا یلزم التسلسل فی الامور الموجودة کالقدم والحدوث والبقاء والموصوفیة واللزوم والتعین والوحدة والامکان ونحو ذلک فان الامکان مثلا لو کان موجودا لکان ممکنا وننقل الکلام الی امکانه فیلزم التسلسل فی الامور الموجودة انتهی **قوله** فیها ارادة وصفا عارضا له ای بعد اضافته الی ذلک الفرد حتی تصیر حصة خارجة عنه عارضة له والتوهم بلزوم کون الشئ الواحد ذاتیا وعرضیا فاسد لانه باعتبارین مختلفین اذ الذاتیة باعتبار اخذه من حیث هو والعرضیة باعتبار اضافته الی ذلک الفرد **قوله** فیها لکان ممکنا الخ حاصله انه لو کان الامکان موجودا فی الخارج لکان موصوفا بالامکان لکونه متکررا نوعه فیکون هذا الامکان ممکنا لانه لا شئ للممکن الا ما یتصف بالامکان وننقل الکلام الی امکان هذا الممکن ایضا بانه یصیر علی هذا موجودا فی الخارج فیتصف بالامکان وهکذا فیلزم التسلسل فی الامور الموجودة فی الخارج **قوله** لیست اول من الوحدات الخ انما اورد هذا الکلام بناء علی التحقیق الذی ثبت عنده من ان العدد مرکب من الآحاد دون الوحدات وبما اورده لیدل علی ان اعتباریة العدد یتوقف علی ترکیبه من الآحاد دون الوحدات حتی یتوجه علیه ان الاعتباریة لیست موقوفة علی تقدیر ترکیبه من الوحدات ایضا لان الوحدة امر اعتباری واعتباریة الجزء تستلزم اعتباریة الکل **قوله** من ظاهر عباراتهم الخ کما سیاتی فی قول بعض المحققین فدخول الوحدات فی العدد هو بعینه دخول الاعداد فیه **قوله** والعدد محمول علی المعدودات الخ لاتحادهما فی الوجود کاتحاد الذاتی مع الموصوف فان قلت العدد ویکون من غیر مقولة الکم والعدد منها فکیف یصدق احدهما علی ما یصدق علیه الآخر لانهما متباینان والمتباینان لا یصدقان علی شئ واحد قلت التباین غیر التغایر

لا ينافي صدق احدهما بالعرض على ما يصدق عليه الآخر بالذات **قوله** والوحدات آه في الحاشية سواء اعتبر
الجزء الصوري اولا انتهى دفع سوال مقدر تقريره ان الوحدات الصرفة وان لم يكن حملها على المعدودات
بالمواطات صحيحا لكن لم لا يجوز ان يكون حمل الوحدات عليهما من حيث اعتبار الجزء الصوري فيها اذ
احكام الكل قد تغاير احكام الجزء وتقرير الدفع ان الوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري ولا غير محمولة على
المعدودات بالمواطاة لعدم اتحادها مع المعدودات كاتحاد المشتق مع موصوفه بخلاف الاحاد فانها
متحدة مع المعدودات حمك **قوله** والواحد آه هذه المقدمة كبرى وقوله السابق لانه مركب من الاحاد
صغرى والمتوسط بين هذين الكلامين جملة معترضة لاثبات الصغرى فحاصل الدليل ان العدد مركب
من الاحاد والواحد من حيث هو واحد اعتباري ليس موجودا في الخارج لان المشتق يكون معنى اعتباريا
انتزاعيا تنتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فكذا العدد المركب منه لان اعتبارية
الجزء يستلزم اعتبارية الكل ولا تغفل في توجيه كلامه ان المشتق لتركبه من النسبة يكون اعتباريا حتى
يرد عليه ان المشتق عند المحشي ليس مركبا من النسبة فتوجيه القائل بما لا يرضى قائله به **قوله** والكلام الواقع
آه دفع توهم يتوهم من ان عدم موجودية العدد في الخارج مخالف لظاهر كلام الشيخ من ان العدد وله
وجود في الاشياء حيث يفهم منه ان العدد له وجود خارجي بالاستقلال بقرينة قوله وجود في
النفس والدفع ان مراده ليس ما هو المتبادر من ظاهر كلامه ان العدد موجود في الخارج بالاستقلال بل
مراده ان العدد موجود في نفس الامر في الاشياء التي هي منشاء انتزاعه **قوله** ليس بشي بعيد به اذ المتبادر
منه نفي مطلق الوجود عن الخارج مع ان العدد وان لم يكن موجودا فيه بالاستقلال لكنه موجود بسبب منشاء انتزاعه
فيه قيل لم لا يجوز ان يكون مراد هذا القائل ان وجود العدد مجردا عن المنشاء ليس الا في النفس فيصح
كلام هذا القائل ايضا معتدا به **قوله** اي اعدام تلك الامور كما يشهد به قوله فعدمات الاعداد آه كذا في
حاشية الحاشية **قوله** لا يخفى آه دفع لما اورد على المصنف من ان الترتيب لا يكون الا بالعلية او التقدم
والتاخر الوضعي وليس لشي منهما فكيف يحصل الترتيب بين تلك الامور فان الترتيب لا ينحصر فيهما
بل يكون باللازمية والملزومية ايضا **قوله** كما بين العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمة على ذوات
المعلولات **قوله** وبالتقدم والتاخر الوضعي كصفوف المسجد فان ما هو اقرب الى الامام متقدم بالوضع
على ما هو بعيد منه **قوله** كما بين الاجسام والمقادير آه لكن التقدم والتاخر في الاول بالذات وفي
الثاني بالعرض لان المقادير مشار اليها بالاشارة الحسية بواسطة الاجسام بوجودها فيها **قوله** وانما
لم يثبت آه هذا دفع لما يتوهم من ان الترتيب آه بالعلية والمعلولية ايضا يتصور بان الاقل جزء للاكثر

لم يثبت الصلة الترتيب بين تلك الامور بالعلية والمعلولية **قوله** لا يتركب آه فلا يكون الاقل جزءا
للاكثر ليكون وجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدمه علة لعدمه في الحاشية قال ارسطو لا تحسبن ان الستة
ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه بان الستة ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة
واثنين او خمسة وواحدة لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له
من كل واحد كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه
من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل ان الاثنين و
الثلثة حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كانت مركبة من العدد
يكون مركبة من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة وح لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون مثل المركب
من المقولتين فيلزم ان يكون هو ح مركبا من الواحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين
عدد وعدد في الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات انتهى **قوله** فيما لزم الترجيح بلا مرجح آه اي في
حكم العقل بتقويم بعض دون بعض اذ العقل يفرق في حصول الستة لكل واحد من المذكورات فلا يرد ان
تقوم حقيقة الشيء من امر دون امر لا يحتاج الى مرجح والا يلزم المجعولية الذاتية في تركب حقيقة الانسان
من الحيوان والناطق دون الجواهر الناطق مع ان كلا منهما يحصل حقيقة الانسان لان المرجح انما لا بد منه
حكم العقل بتقوم بعض دون بعض لا بتقومه في الواقع نعم يرد ان المقصود ابطال التركيب بحسب الواقع
ومن الدليل يلزم بطلان التركيب بحسب العقل فان قلت كما ان العدد يشتمل على الوحدات كذلك يشتمل
على الاعداد فالقول بتركيب العدد من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح قلت ان المرجح موجود
وهو اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير **قوله** فيما لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له حاصله ان تقوم
الستة من الاعداد المذكورة فاما على سبيل الاجتماع او البدلية والاول بط لانا نعلم قطعا ان بعض الذاتيات
كاف لتحصيلها فلزم الاستغناء عن الذاتيات الباقية على انه لم يبق حقيقة الستة بل تزيد عليها والثاني
ايضا بط لانه اذا حصل الستة من البعض يعني البعض الآخر لزم الاستغناء عنه مع انه ذاتي له ايضا والقول بانه
يجوز ان يكون الكل مقوما باعتبار القدر المشترك بين الاعداد بط اذ القدر المشترك انما هو الوحدات
ففيه تسليم للمدعى **قوله** فيما لا يجري في الثلثة وكذلك ان تجري فيها ايضا هذا البيان فان تركبها
من الاثنين والواحد وتركبها من الوحدات محتملان فان تركب من الجميع لزم الاستغناء
وان تركب من البعض دون البعض لزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل + **قوله** + فيها
وهو التوافق بين الاعداد حاصله انه لما ثبت ان الستة مركبة من الوحدات

ومن الامور الوحدانية تتوافق الاعداد في الحكم لزم ان يكون جميع الاعداد مركبا من الوحدات
قوله فيها ولها لوازم مختصة كالزوجية للاثنين والفردية للثلثة **قوله** فيها ويكون مثل المركب
من المقولتين وانما قال المثل لان الوحدة اعتبارية والاعتباريات ليست داخلة تحت المقولات
فلم يوجد التركيب من المقولتين حقيقة بل مثله في التركيب من المتباينين **قوله** فيها ثم الوجدان آه
لا يخفي ما فيه فان بعد ضم هذه المقدمة لا يحتاج الى اثبات عدم تركيب الثلثة من الاثنين والواحد
الا ان يقال ان هذه المقدمة وان كفت لكن لما كان ثابتا بدليل آخر بدون دخل مقدمة وحدانية ذكره
قوله ظاهر لاستره فيه اذ دخول الوحدات فقط لا يستلزم دخولها مع الهيئة لان دخول شئ في امر لا يستلزم
دخوله مع شئ آخر في ذلك الامر **قوله** العدد على تقدير عدم اشتماله آه اعترض عليه بعد تمهيد ان
الوحدة التي من مقولة الكيف كما يصدق على وحدة واحدة كذلك يصدق على الوحدات الكثيرة ايضا
بناء على ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير بان الفرق بين العدد على
تقدير كونه عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية وبين الوحدات اعتباري والوحدة من
مقولة الكيف والعدد من مقولة الكم فيلزم الاتحاد بين المقولتين حقيقة وبالذات والتغاير بالاعتبار وهو
كما ترى والصواب في الجواب ان يقال ان الوحدة ليست من مقولة الكيف لان الكيف على المذهب
الاصح عبارة عن عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة بالذات والوحدة وان لم تقبل القسمة لكنها
تقبل اللاقسمة ومعنى قولهم ان العدد من مقولة الكم ان الكم يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يلزم الاتحاد
بين المقولتين حقيقة وقيل في الجواب ان الوحدة ليست من مقولة الكيف وانكان العدد من مقولة الكم
فلا يلزم الاتحاد بين المقولتين وفيه انه على هذا ايضا يلزم خلل آخر وهو اتحاد المقولة مع غيرها وبالجواب
الصواب يندفع الايراد الذي اورده بعض الاعاظم بان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى
ماخوذية الجنس من المادة انه اذا اخذت لا بشرط شئ كانت نفس الجنس فالمادة والجنس حقيقة
واحدة وانما التغاير بالاعتبار فلو كان الجنس ماخوذا عن الوحدات فالوحدات من حيث هي
لا تخرج عن حقيقتها لان الوحدة وحدة بشرط لا شئ والوحدة من حيث هي ليست كما كما هو ظاهر
فاذن الكم مخالف بالحقيقة للوحدات فالكم مع الفصل سواء كان ماخوذا من الجزء الصوري والاحد
والوحدات منضما اليها الجزء الصوري او لا احد آخر فللعدد وحدان مختلفان بالذات انتهى وكذا
يندفع الايراد الذي اورده بعض المحققين قدس سره بان الجنس ماخوذ عندهم من المادة ومتحد
معها اذ لا يتصور هنا فان الوحدة ان كانت من مقولة الكيف كيف يتحد بمقولة العدد التي هي الكم مع

مع مادتها التي هي الوحدات سواء كانت مع الجزء الصوري اولا اذ المقولات متباينة والمباين الجنس
مع المباين الآخر وان لم يكن من مقولة فلا يكون التكثر فيها من المقولة ايضا يعني انه لا يكون عين
المقولة لان التكثر اعتباري والمقولة جنس عال بسيط حقيقي فلا يتحد مع الكم اصلا انتهى نعم يرد ايراده
الثاني وهو ان الهيئة الاجتماعية اما ان يكون بسيطة او مركبة والاول باطل لان محل الهيئة الاجتماعية
الوحدات الصرفة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمحال متعددة وعلى الثاني فكل جزء منها
فانما يحل على حدة فتكون تلك الهيئة امورا متكثرة فتحتاج الى هيئة صورية اخرى وهكذا فيتسلسل ولا يكون
للعدد فعلية **قوله** من حيث انها معروضة هذه الحيثية معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون والا يلزم كون
المقر عين المقر وههنا اشكال قوي وهو ان الوحدات الصرفة من مقولة الكيف او ليست من مقولة وعلى
كلا التقديرين ليست بكم البتة فليست مقولة الكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها الهيئة الاجتماعية فهي ح يكون عددا
داخلا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتية لها بسبب تلك الهيئة الاجتماعية الخارجة عنها وهو بط لان المقولات
اجناس ح فذاتيات لا تحتها فاذا لم يكن الشيء داخلا تحتها بحسب الذات فكيف صار داخلا بالامر الخارج داخلا تحتها
اذ ثبوت الذاتيات للذات غير محتاجة الى لحاظ عروض امر خارج والا يلزم المجعولية الذاتية وانها مع
سواء كان الحاصل منفصلا او [illegible] الوحدات الكثيرة لم يكن حقيقة احدية متقررة مغايرة ما آحادها
التوهم المولوي عبد العلي
بعد عروض الوحدة فتقرر حقيقة احدية عددية والاقول ان الحقيقة العددية لم يكن قبل عروض الهيئة حقيقة عددية
ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية حتى يلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا مثل الحيوان الناطق لم يكن حقيقة محصلة احدية بعد ما
صار حقيقة احدية انسانية وليس ههنا مجعولية ذاتية ولا اقول التوحد فيها لان قوله وبعد عروض الوحدة الخ
ليس بشيء اذ لو كان قبل عروض الهيئة حقيقة عددية فما الحاجة الى عروضها فاذا كانت بعد عروضها
فلا شك ح في جعل الهيئة لها حقيقة عددية وقياسه على الحيوان الناطق قياس مع الفارق لان الحيوان
الناطق وان لم يكن قبل التوحد في مرتبة التفصيل حقيقة احدية انسانية لكن ليس من مقولة مغايرة
لمقولة الانسان ليلزم الخلل بل هو عين الانسان والتغاير بينهما انما هو بالتفصيل والاجمال بل مآله
كما اذا قيل الانسان ما كان ناطقا ثم صار باعتبار امر واحد ناطقا وباعتبار امر غير ناطق وكذا قيل وما قال
بعض المحققين لدفع الاشكال ان الوحدات الصرفة لا يكون من مقولة الكيف اصلا وانما يكون من
مقولة الكيف الوحدات المأخوذة مع القيد والتكاثر خارجا فهذا القيد لم يكن له حالة تكون فيها خالية
عن المقولة ثم يحل عليه ويدخل تحتها ليلزم المجعولية الذاتية فهي ليست اصلة فانه اذا اريد بقوله
فهذا القيد لم يكن له حالة تكون فيها خالية عن المقولة الخ [illegible] الوحدات المقيدة كانت كيفا

بالكلام ينافيه اذ على هذا التقدير يكون العدد كيفا لاكما وان اراد انها من مقولة الكم فيخالف كلامه السابق وهو قوله انما يكون من مقولة الكيف الوحدات المأخوذة آه اذ يفهم من هذا القول انها من مقولة الكيف قال في الحاشية المنهية والتفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها تشتمل على الهيئة الصورية بان تكون تلك الهيئة جزء لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون داخلة فيها والثالث الذوات بالمحصة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول وعلى تقدير عدم اشتماله وحدات بالوجه الثاني انتهى والفرق بين الوجه الثالث والرابع ان في الثالث كثرة محصة ليست فيها الهيئة اصلا لا داخلة ولا عارضة لكن يصلح للعروض وفي الرابع لا اعتبار للصلاحية ايضا والعدد ليس عبارة عن احد الآخرين بالدليل الذي ذكره المحشي بقوله ضرورة ان العدد حقيقة محصلة آه فحاصل كلام المحشي ان قول بعض المحققين بان دخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه بطل لان العدد ليس عبارة عن الوحدات الصرفة حتى يلزم الاستلزام فضلا عن العينية بل هو عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية ودخول الوحدات الصرفة في العدد لا يستلزم دخول الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف ويلزم على هذا دخول الوحدة مرتين مرة على الانفراد وهو ظ ومرة في ضمن المجموع اي الوحدات المعروضة للهيئة وهذا بطل لانا نعلم ان دخول الوحدات مرة يكفي ولا يحتاج الى مرة اخرى فلو كانت في هذه المرة ايضا داخلة في العدد لزم استغنائه عما لا يحتاج عنه **قوله** ويلزم هذا محذور آخر على تقدير الاستلزام حاصله ان الوحدات الثلثة جزء لثلثة وجزئية الوحدات مستلزمة لدخولها مع الهيئة الاجتماعية فيكون مجموع الوحدتين ايضا جزء لها وهكذا مجموعا الوحدتين الباقيتين وكل مجموع بالنسبة الى مجموع المجموعين واحد فدخوله يستلزم دخول مجموع المجموعين بناء على الفرض وكذا مجموعا المجموعين الاخرين وهكذا الى غير النهاية فيلزم تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح سنه هذا دفع لما يتوهم ههنا من انه يجوز ان يكون بعض المجموعات داخلا وبعضه لا لعدم القول بالاستلزام يلزم الترجيح بلا مرجح قطعا فلا يرد انه يجوز ان يكون المرجح هو اعتبارية الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحقيقية الحاصلة من الوحدات وبعد لي كلام وهو انه يجوز ان يكون مراد بعض المحققين من استلزام الوحدات لها مع الهيئة استلزام الوحدات الثلثة لا مط الوحدات فتأمل **قوله** مع انا مقصور آه

هذا محذور ثالث بيانه انه لو كان الوحدات الحيثية داخلة في العدد لما امكن تعقل الثلثة مع الغفلة عن
مجموع الوحدتين كما لا يمكن تعقلها مع الغفلة عن الوحدات الثلثة والثاني باطل لمشاهدة الغفلة
فكذا المقدم او نقيضه قوله هذا تتمة للمحذور الثاني فحاصل الكلام ان دخول الوحدات الحيثية يقتضي دخول
المجموعات فلو كانت داخلة في حقيقة الثلثة لما امكن الغفلة عن المجموعات عند تصور الثلثة كما لا يمكن
تصورها مع الغفلة عن الوحدات الثلثة مع انا نتصورها مع الغفلة عن مجموع الوحدتين فضلا عن المجموعات
الاخر الغير المتناهية **قوله** بل نقول آه بل للترقي حاصله انا لو سلمنا ان العدد محض الوحدات بدون
اعتبار الهيئة فيها لكن لا نسلم ان دخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول العدد وفيه فان دخول
الوحدات في الستة مثلا يرجع الى دخول كل واحدة وحدة اذ الدخول الواحد لا يتعلق بالكثير من حيث
هو كثير فلا بد من الدخول لكل على حدة ودخول العدد انما يكون دخولا واحدا اذ العدد حقيقة محصلة احدية
فلا التزام بين الدخولين فضلا عن العينية في الحاشية لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالا
الكثير من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثير في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل
واحد من الرجال دخول على حدة انتهى اعترض عليه بان المحقق لم يدع ان دخول الوحدات الكثيرة
دخول العدد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقدير عدم اشتمالها على الجزء
الصوري وان كان دخولا كثيرا فهو لازم البتة لان العدد ح غير مغايرة للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار
فارتفع الاثنينية فدخول الوحدات دخول الاعداد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول الاعداد
ايضا دخولات فتامل انتهى لا يخفى ما فيه فان المحقق وان لم يدع صراحة بان دخول الوحدات الكثيرة
دخول واحد لكنه ادعاه ضمنا لانه لما قال ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد ودخول الاعداد
انما هو دخول واحد فيلزم القول بان دخول الوحدات الكثيرة ايضا دخول واحد وعدم التغاير بينهما
بالذات والاعتبار لا يستلزم ان يكون المضاف الى احدهما من جهة بعينه المضاف من جهة اخرى لجواز ان
يكون الامر الخارج المنفصل مانعا عنه فالعدد وان كان محض الوحدات لكن لا يكون دخولها بعينه دخول
الاعداد لتفاوت الدخولين بالوحدة والكثرة الا ان يقال لعل قول المعترض فتامل اشارة الى هذا **قوله**
والفرق آه دفع توهم يتوهم ان الوحدات اذا لوحظت بدون الهيئة الاجتماعية فليس الفرق بين كل وحدة
وحدة والواحد المخصصة التي هي عبارة عن العدد فحال دخولها واحد بان بينهما فرقا لا يخفى على احد اذ
في الوحدات اعتبار الصلاحية لعروض الهيئة فليس الامتياز والانحياز في اجزائها مقصودا في هذه المرتبة
بخلاف كل وحدة وحدة فان كلا من اجزائه ممتاز عن الآخر مقصودا [illegible]

قوله مطلقا سواء كان عددا او لا قوله لايتم وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزءا له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني في العدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزء للعدد لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما لعروضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات كذا في الحاشية ومما ينبغي ان يعلم ان كلام المحشي مبني على ان الجزئية والكلية من عوارض العدد بالذات دون المعدود ومع انه فاسد لان تعدد الحقائق اما بذواتها او بعروض العدد والثاني باطل اذ العدد من الامور الانتزاعية فلا دخل له في تعدد الحقائق فتعين الاول قوله تحقق مجموعهما اي مجموع آحاد الخمسة يعني تحقق الآحاد التي يعرض لها الهيئة الوحدانية ويكون منشأ لانتزاعها بالضرورة وان شئت التفصيل عليه فاعلم ان عروض هذه الهيئة للآحاد عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فالكثرة المحضة ليست قابلة لعروض شيء واحد لان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض ومجموع الآحاد هو الخمسة

قوله والوجه الثاني آه حاصله منع ان عدم الاقل الذي هو جزء علة لعدم الاكثر بالذات لانه عدم علة معينة اذ عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل ولا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول لانه على هذا يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدم تلك وليس كذلك اذ يجوز ان يعدم المعلول عند عدم العلة الاخرى فيكون علة عدم المعلول عدم علة ما لا على التعيين اي قدر مشترك بين اعدام العلل كذا في الحاشية والا يلزم عند انعدام العلل توارد العلل المستقلة على معلول واحد انتهى حاصله انه لو لم يكن علة عدم المعلول عدم علة ما لا على التعيين اي القدر المشترك بل كان عدم كل واحد واحد من المعينات علة بالاستقلال يلزم عند انعدام العلل جميعا توارد العلل المستقلة على معلول واحد لان عدم كل واحد واحد كاف لعدم المعلول وبالجملة ان الدعوى ههنا ان علة عدم المعلول عدم علة ما اي قدر مشترك وهي لا يثبت الا بابطال كون عدم العلة المعينة وعدم كل واحد واحد من المعينات علة لعدم المعلول فابطل المحشي الاول في الحاشية بقوله ان علة عدم المعلول آه والثاني في الحاشية بقوله والا يلزم آه اقول ان انكار كون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول انما يصح اذا اخذ التوقف المذكور في العلة بالمعنى المشهور واما اذا اخذ بمعنى ما يصح دخول الفاء فيه كما هو عند المجوزين لتعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي فلم يصح كما لا يخفى قوله ولما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول بناء على انه يصدق عليه عدم علة قوله قال بعض الافاضل وعلى هذا ايضا يتم المدعى لان العلة

بالذات لعدم المعلول هو عدم العلة التامة لا عدم واحد بعينه من العلل حتى يلزم توقف عدم مجموع
الاكثر على عدم مجموع الاقل ولزم الترتيب بينهما بالعلية والمعلولية لكن لما كان غرض المحشي بيان فساد
هذا القول لم يمنع لهذا الوجه بل اشتغل بابانة فساده **قوله** ليس يتوقف بالذات آه فالتوقف على هذا
يعني المشهور **قوله** فشيء بعينه الفاء للتعليل **قوله** واما عدم احد الاجزاء بعينه آه دفع سوال مقدر تقرير السوال
ان عدم المعلول قد يكون بعدم احد الاجزاء العلة بعينه او لا بعينه فكيف يصح قولكم ان عدم المعلول لا يتوقف
بالذات الا على عدم العلة التامة والدفع ان عدم الاجزاء بعينه او لا بعينه ليس من العلل بل من مقارنات
الموقوف عليه ولوازمه لان عدم العلة التامة لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء فعدم المعلول حقيقة
انما هو من العدم العلة التامة لا بانعدام احد الاجزاء حتى يكون داخلا في الموقوف عليه اذ عدم المعلول
لا يتوقف على عدم احد الاجزاء بالتوقف الذي بنى ذلك الفاضل كلامه عليه حتى يكون علة له لانه
لو كان كذلك كيف يكون عدم المعلول من غيره وليس كذلك **قوله** ففي خلاف آه لان الجمهور تصوروا
ان عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه علة بناء على ان علة عدم المعلول عندهم عدم علة ما **قوله**
فعدم الشرط هذا ايضا دفع لسوال مقدر تقرير السوال ان المعلول المشروط قد يكون معدوما بعدم الشرط فعدم
الشرط ايضا يكون موقوفا عليه لعدم المعلول فكيف يصح القول بان عدم المعلول يتوقف على عدم العلة
التامة والدفع ان عدم الشرط ليس موقوفا عليه بل هو مقارن لعدم العلة التامة لا من عدم الشرط اذ
لو كان كذلك كيف يكون عدم المعلول بدون عدم الشرط وليس كذلك ولا يتوهم ان الشرط خارج عن العلة
وهي قد يكون معدومة مع وجود الشرط فكيف المقارنة لان المراد من المقارنة ما هو غير لازم فالانفكاك
في بعض المواضع لا يضر المقارنة **قوله** وكذلك هذا ايضا دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان عدم المعلول قد يكون
لسبب المانع ايضا فكيف يصح القول بان عدم المعلول لا يكون الا من عدم العلة التامة وتقرير الدفع ان حال
وجود المانع مثل حال عدم الشرط اذ ليس عدم المعلول يتوقف على المانع لانه ربما يبقى المعلول مع انتفاء المانع لعدم
تحقق العلة التامة فلو كان للمانع لعدم تحقق العلة التامة فلو كان المانع موقوفا عليه لعدم المعلول
كيف يكون عدم علة المعلول بدونه **قوله** والا يلزم ان يكون آه حاصله ان العلة التامة عبارة عن آحاد
العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة من دون اعتبار الهيئة فيها لا عن المجموع المركب منها المعروض
للهيئة الاجتماعية والا لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف
عليه المعلول وهذا يكون عند وجودها ولا ينتظر الى شيء آخر ولا ريب في ان المعلول يتوقف على العلل الناقصة
بتوقفات كثيرة فلو كانت العلة التامة عبارة عن المجموع المركب من العلل الناقصة المغاير لها كما هو جملة

ما يتوقف لان جملة ما توقف ح هو احاد العلل الناقصة فى مرتبة الكثيرة المحضة مع هذا المجموع وكانت جملة ما يتوقف هى العلة التامة فصارت جزءا لنفسها وما يتوهم من ان العلة التامة اذا كانت عبارة عن العلل الناقصة فى مرتبة الكثيرة المحضة يلزم ان يكون هى جزءا لنفسها لان المعلول كما يتوقف على الكثرة المحضة يتوقف على كل واحد واحد من هذه الكثرة ايضا لانه لا يوجد بدونه والعلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فيكون العلة التامة التى هى عبارة عن الكثرة المحضة جزء الجملة ما يتوقف عليه التى هى العلة التامة اذ جملة ما يتوقف ح هى الاحاد فى مرتبة الكثرة المحضة وكل واحد واحد منها فصارت جزءا لنفسها مدفوع اذ توقف المعلول على الكثرة انما هو بتوقفات كثيرة فهذه التوقف بعينه التوقف على كل واحد واحد من هذه الكثرة فلا يكون هذا التوقف بعض ما يتوقف عليه ليلزم جزئية الشئ لنفسه بخلاف المجموع المركب لان التوقف عليه غير التوقف على الكثرة اذ التوقف على المجموع توقف واحد وعلى الكثرة كثير وما اعترض به بعض الاعاظم بان العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا وح لا يلزم دخول هذا المجموع فيها اذ التوقف عليه تام فلا يلزم جزئية الشئ لنفسه ففيه ما قيل ان المجموع اذا صار مغايرا للعلل الناقصة الكثيرة وحصل بعدها فجملة ما يتوقف عليه المعلول ح هو العلل الناقصة مع هذا المجموع فصار جزءا من جملة ما يتوقف عليه هى العلة التامة فيلزم جزئية هذا المجموع لما مع انه نفسها وهو جزئية الشئ لنفسها **قوله** ولذا قال الخ اى لما ثبت ان العلة التامة عبارة عن الاحاد فى مرتبة الكثيرة المحضة قال بعضهم ان المعلول يتوقف على العلة التامة بتوقفات كثيرة اذ التوقف على الامور الكثيرة من حيث هى كثيرة لا يكون الا توقفا كثيرا **قوله** فعدم العلة التامة الخ بعد تمهيد ان العلة التامة عبارة عن نفس احاد العلل الناقصة فى مرتبة الكثيرة المحضة دون المجموع المركب منها المغائر لما جاء على رد قول بعض الافاضل من انه لا يمكن ان يكون عدم العلة التامة علة لعدم المعلول وتقريره ان العلة التامة اذا كانت عبارة عن الاحاد فى مرتبة الكثيرة المحضة فعدمها لا يكون الا كثيرا لان العدم رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها ايضا يكون اعداما متعددة لان العدم الواحد لا يتعلق باشياء الكثيرة من حيث هى كثيرة فعدم العلة التامة ان كان علة لعدم المعلول فهو اما هذه الاعدام جملة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا بعدم العدام جميع العلل الناقصة وذا ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة او عدم جزء لا بعينه وهو المط لكن المحشى انما ترك هذا الشق اذ هو مطلوبا الغير المرضى لبعض الافاضل فلا يرد ان عند عدم واحد من العلل يعدم العلة التامة لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من حيث هو كل فاذا انتفى واحد من الكثرة لم يبق الكثرة كما كانت

فانتفت العلة التامة ح ايضا فعدم المع يكون من عدم العلة التامة كما قال بعض الافاضل لانه
ليس مقصود المحشي ان رفع العلة التامة لا يكون الا برفع جميع احاد العلل الناقصة حتى يرد ما اورد بل
مقصوده ان آه اعدام كثيرة واذ لا يجوز ان يراد آه القدر المشترك اى عدم واحد من العلل لانه مطلوبنا
الغير المرضي للخصم لله يراد جميع الاعدام وبهذا قال المحشي فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم
واحد منها فتامل تاملا بليغا تم لما كان ذلك البعض استدل بان شيئا بعينه لا يترتب الا على شيء بعينه
وجودا وعدما فلا يكون عدم علة ما علة لانه غير معين اجاب عنه في حاشية الحاشية بقوله وما قال ان شيئا بعينه
لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى
التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده انتهى حاصله ان ترتب الشيء المعين مسلم في الوجود اذ له تاثير في
وجود الآخر وترتب وجوده على الاول واما في العدم فلا اذ التحقيق ان عدم المعلول لا يحتاج الى عدم العلة
بل يكفي فيه سلب تاثير العلة في الوجود فيجوز ان يوجد العلة ولم يؤثر فيه فنيه انه قد سبق من المحشي
ايضا ان عدم المعلول يكون لعدم علة ما وليس معنى التاثير الا هذا الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة
وقوله بل يكفي آه كناية عن عدم علة ما كذا قيل **قوله** القايل ان يقول آه لا حاصل المحشي كلام المصنف على
ان عدمات تلك الامور الغير المتناهية مرتبة متحققة لان عدم الاعلى يستلزم لعدم الاكثر فاذا العدم
واحد من العلل العدم المجموعات وهذا ابطال للتطبيق والتضايف وغيرهما اعترض عليه بان العدمات
امور انتزاعية ينتزعها العقل من العدد والمعدومة فقبل الانتزاع لا وجود لها يجري فيها براهين ابطال التسلسل
لان من شرائط الجريان الوجود وبعد الانتزاع لا وجود الا لما تحقق انتزاعها وهو متناه فلا فايدة في
اجزاء البرهان فلا يلزم كون تلك العدمات مرتبة موجودة غير متناهية بالفعل كما زعم المحشي يجري
فيها التطبيق وغيره ولم يدر ان مقصود المحشي انه لو كان العلم ازليا يجب تحقق الامور الغير المتناهية فيها بالفعل
بازاء ما في نفس الامر من الامور الغير المتناهية بالفعل وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما اما اولا فلان
العدد الاكثر يستلزم للعدد الاقل واما ثانيا فلان عدم الاقل يستلزم لعدم الاكثر وليس المراد من
قوله فاذا كان عدم الواحد والاثنين آه ان هذه الشرطية ثابتة فيلزم ان يكون عدمات تلك الامور
مترتبة ومتحققة فيها بالفعل ويرد عليه الاعتراض المذكور بل هو تاكيد الاستلزام عدما فحاصله انه
اذا فرض عدم الواحد والاثنين لزم انعدام جميع المجموعات ولما كان وجودها لازما لوجود المجموعات
وتبين بطلان هذا اى الامور الغير المتناهية المرتبة وجودا وعدما اللازمة لكون العلم ازليا في الخارج فان
قلت في اثبات الترتيب بحسب الوجود كفاية الاجراء براهين التسلسل فما الفايدة في اثبات الترتيب بحسب العدم قلت

ابدان بان الغير المتناهية المرتب وجوداً او عدماً محال مطلقا ولا نص الا استحالة بالمرتب وجوداً
قوله ويستلزم آه دفع لما يتوهم من ان تلك العدمات اذا كانت امورا انتزاعية فالاستلزام
بين عدم الاقل والاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما استلزام مع انه ليس كذلك لان انتزاع عدم الاربعة
لا يستلزم انتزاع عدم الخمسة لانا ننزع عدم الاربعة مع الغفلة عن انتزاع عدم الخمسة وتقرير الدفع ان معنى
الاستلزام استلزام صحة انتزاع عدم الاقل لصحة انتزاع عدم الاكثر يعني انه اذا امكن انتزاع عدم الاقل
يمكن انتزاع عدم الاكثر لا ان انتزاع عدم الاقل مستلزم لانتزاع عدم الاكثر معه بالفعل قوله و
لا يكون هذا من تتمة الاعتراض قوله المقصود اجراء برهان التطبيق وهو عبارة عن تطبيق احدى الجملتين الناقصة
الاخرى ليواجد عليها حتى يظهر مساواة الزائد الناقص وهو محال او بيانهما وهو مبسوط والتفصيل في الكتب المبسوطة
فيما ذكرناه كفاية للمتعلم قوله الغير المتناهي هكذا في النسخة الحاضرة عندي فحاصل الكلام ان المقصود اجراء
جزاء برهان التطبيق مثلاً في العدمات وكونهما من الامور الانتزاعية لا يمنع جريانه فيها الا ان الاجزاء المقدارية
هي التي بها يقدر الجسم كالنصف والثلث وغير ذلك في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق
مع انها اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج والا لزم تركب الجسم المتناهي المقدار الذي هو قابل
للانقسام الغير المتناهية وجزء للجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهي بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع
اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزءه وتركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل محال
لاستلزامه عدم تناهي المقدار وفي بعض النسخ بزيادة التاء في الغير المتناهي فيصير صفة للجسم
بتاويل الجثة والا لكان صفة للاجزاء فيصير الحاصل ان كون العدمات من الامور الانتزاعية لا يمنع جريان
برهان التطبيق فيها لانه يجري في الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي مع انها اجزاء
وهمية آه ولا يخفى ما فيه فان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي لا يجري فيها برهان التطبيق
لان الجسم المتصل امر واحد لا اجزاء فيه بالفعل فعلا وانما يكون بعد الانتزاع وفي التطبيق لا بد من امور متعددة
بالفعل والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى الفعل في ازمنة غير متناهية لا يمس الجواب
الذي حاصله ان الاجزاء وان لم يكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشاء انتزاعها وكيف على ذلك
التقدير يكون تلك الاجزاء موجودة بانفسها قوله مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الحاشية اي
بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما موجودة
واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا سخن بعض المتصل
دون بعض في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك البعض بارد وثبوت الشيء

ى للشئ فى طرف مساله من الثبوت الثبت له فى ذلك الظرف وكذا الثانى لان الجسم يقبل الانقسامات
غير المتناهية فلو كانت تلك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه بالفعل من اجزاء غير متناهية
ثبت انها موجودة بوجود واحد فليس فى الخارج الامتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر و
تعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه الاجزاء بفرض شئ دون شئ فبطل ما توهم انها حقيقة متعددة
موجودة بوجود واحد كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المتحصصة
بالوصف او الاضافة قال بهمنيار فى التحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة
فان الموضع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلى مقدم على الكل
فى الوجود الخارجى بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية
متاخر عنه لا حقيقة ان الكل والجزء فى الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف الجزئية متحقق فى كل
جزء فاحسن اعمال الروية وكن على سلامة القريحة انتهى **قوله** فيها الاجزاء التحليلية هى التى
لا يتركب منها الجسم كالنصف والثلث فاطلاق الجزء عليه على سبيل المسامحة اذ الجزء ما منه التركيب
وليس التركيب الجسم المتصل منها حقيقة لكن لما كانت الاجزاء المذكورة منتزعة عنه بحيث يذهب
اوهام العامة الى ان الجسم مركب منها يطلق لفظ الجزء عليها مجازاً **قوله** فيها معدومة صرفة آه والمراد
منها ما كانت معدومة بنفسها وبمنشأ انتزاعها ومن قوله موجودة الموجود بنفسها ووصف التعدد
لازم للموجودية بنفسها لان الهوية اذن متعددة بديهة من قوله موجودة بوجود واحد الموجود بوجود
المنشأ لان وجوده منسوب اليها ولا يجوز ان يراد منه ان الاجزاء المتعددة بها وجود واحد بان
تكون تلك الهويات المتعددة متحدة فى الوجود لان المحشى سيبطله فى قوله فبطل ما توهم آه **قوله**
فيها كيف يعنى ان الوجود ليس له حقيقة الا نفس الموجودية المنتزعة وهذا معنى مصدرى فليس له فرد
سوى الحصص التى تحصل بالتقييد سواء وجد فى ضمن الاضافة او الوصف فمناط تعدده وتكثره انما
هو تعدد المضاف اليه او الصفة فلو كانت الاجزاء حقائق متعددة صارت وجوداتها المضافة
اليها ايضاً متعددة فكيف يصح القول بان حقيقة هذه الاجزاء متعددة موجودة بوجود واحد **قوله**
فيها قال بهمنيار فى التحصيل آه هذا استشهاد على عدم كون الاجزاء التحليلية متعددة بوجود واحد
فانا نعلم ان بينهما وحدة بالاتصال فلو كانت موجودة متعددة لم يكن بينهما وحدة اتصال اذ تبعه
بينا فيها كما قال بهمنيار فى كتابه المسمى بالتحصيل ان الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال
بالحقيقة لان الموضوع الذى يثبت له المتصل يكون جسما بسيطا متفقا بالطبع والخمر والماء جسمان مختلفان

بالطبع كيف يكون المركب منها متصلاً بالحقيقة فتلك اجزاء الجسم اذا كانت حقائق متعددة كيف يتصور الاتصال بينهما مع انها متصلة **قوله** فيها لا حقت وجه بطلان ما قيل **قوله** فيها مع ان تاخر وصف الجزئية يعني تخصيص تاخر وصف الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه مما لا وجه له لان تاخر وصف الجزئية يوجد في كل جزء سواء كان تحليلياً اولا **قوله** ثم منشأ لانتزاعها ليس كذلك اي ليس موجوداً في الخارج اذ منشأ تلك العدمات هو الاعداد المعدومة فحاصل الجواب ان قياس العدمات على الاجزاء المقدارية قياس مع الفارق لان الاجزاء المقدارية وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة لوجود منشأها واما تلك العدمات فليست موجودة بانفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيها برهان التطبيق لان من شرط جريان برهان التطبيق الوجود كما لا يخفى **قوله** كذا الاكثر بالعرض آه وهو المعدود اذ اتصافه بالاقلية والاكثرية بواسطة عروض العدد له واما اتصاف العدد بهما فبالذات **قوله** وبعبارة تبين آه هذا دليل آخر لابطال الازالة حاصله ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما لانها اعتبارية ليست قابلة للاتصاف بشيء **قوله** فتامل ما قال في المنهية في توجيه التامل ان العلم على تقدير كونه زوالاً هو ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بمعنى حصول الصورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلاً فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلاً انتهى فضيه ان العلم يكون صفة قائمة بالمدرك كما هو والزائل من حيث انه زائل عن المدرك ليس بقائم فيه فلا يكون العلم الا الزوال الثابت للنفس وهو لا يتصف بالمطابقة فبطل كون العلم زوال امر نعم يمكن بيان وجه التامل بانه ماذا اريد بالمطابقة ان اريد بها المطابقة بين العلم والمعلوم بحسب الذات والحقيقة فممنوع وان اريد بها المطابقة بينهما بحسب الكشف فمسلم لكن عدم تحققه بين الزوال الثابت للنفس والمعلوم ممنوع **قوله** والاستدلال آه دفع لما يتوهم من ان الاستدلال على كون العلم تحصيلاً يوجب النظرية فينافي كونه من الوجدانيات التي هي من اقسام الضروريات وتقرير الدفع ان الاستدلال لا ينافي الضرورة لان غاية ما لزم حصوله بالنظر لا التوقف عليه حتى يوجب النظرية اذ النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل به وفي الحاشية التوقف على النظر غير الحصول سواء كان التوقف بمعنى الترتيب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بشيء لا يلزم ان يكون مترتباً عليه او ممتنعاً بدونه والحاصل ان النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل مصاحباً للنظر الذي هو القياس مثلاً والحصول المصاحب للنظر لا يوجب التوقف والترتب اذ الحاصل مصاحباً لشيء لا يجب ان يترتب عليه او يمتنع

بوجوہ فالباء فی قولہ لا تحصیل بالذات للمصاحبۃ وکذا فی قولہ فی الحاشیۃ غیر الحصول بہ کذا قیل فتدبر
قولہ وذلک لان الحاصل آہ دفع لما یتوہم آہ من ان اتحاد الحاصل لا یستلزم اتحاد العلم لم لا یجوز
ان یکون للشئی الواحد حصولان یکون العلم بہذا ہو الحاصل بحصول والعلم بذلک ہو الحاصل بحصول
آخر والدفع ان الحاصل الواحد لیس لہ الا حصول واحد لان الحصول بمعنی مصدری وتعددہ وتوحدہ
تابع لتعدد المنسوب الیہ وتوحدہ واذ ہو آہ واحد فالحصول ایضاً کذلک وان توہم ان الاحتیاج الی
المقدمۃ المذکورۃ انما یکون اذا کان العلم عبارۃ عن الحصول واما اذا کان عبارۃ عن الحاصل فلا
لانہ اذا کان الحاصل واحدا اتحد العلم البتہ یجاب بانہ یجوز ان یعرض للحاصل الواحد حصولان
یختلف العلمان بحسبہما اذا المعروض یختلف باختلاف العوارض فلا یلزم عنہم اتحاد الحاصل اتحاد العلمین
فالاحتیاج الی بیان المقدمۃ المذکورۃ علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الحاصل ایضاً ضروری والی
ہذا السوال والجواب اشار المحشی فی منہیۃ بقولہ ہذا البیان علی تقدیر کون العلم عین الحاصل ایضاً ضروری
اذ یمکن ان یتوہم علی ہذا التقدیر ان العلم بہذا ہو الحاصل بحصول والعلم بذلک ہو الحاصل بحصول
آخر انتہی **قولہ** فہنا ایضاً ضروری ای کما انہ ضروری علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الحصول
قولہ وجہ آخر لابطال اتحاد الحاصل فی العلمین وتقریرہ انہ اذا ثبت ان العلمین لا یجتمعان حدوثاً
للمقدمۃ المشہورۃ فلا بد ان یکون علم احدہما مقدما والآخر موخرا فح لو کان الحاصل فیہما واحداً یلزم
تحصیل الحاصل عین التحصیل الاول ای یکون الحصول الحادث عند احد ہذین العلمین مغایراً للحدوث
للحصول الحادث عند العلم بالآخر الا استوی حال العلم الثانی وما قبلہ او تخلل العدم بینہما فیلزم
اعادۃ المعدوم **قولہ** فان قلت آہ حاصلہ ان الذی لزم من دلیل المصنف کون العلم
بحصول امر ولا یلزم منہ ان یکون العلم متصفا بالمطابقۃ بجواز ان یکون اضافۃ بین العالم
والمعلوم وہی مما لا یتصف بالمطابقۃ فبطل ما فرع المصنف علی البطلان الازالۃ من لزوم ان یکون
لکل معلوم امر فی العقل مطابقہ **قولہ** قلت آہ حاصلہ ان ہذا التفریع بلحاظ مقدمۃ مطویۃ
ضروریۃ وہی ان العلم یتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ ولم یذکرہا لاشتہارہا فیما بینہم اولان اتصاف
العلم بہا امر ضروری فکانہ بضرورتہ ادعی وان لم یلزم من الدلیل **قولہ** لکن لقائل فیہ ما افادہ
بعض الاعاظم من ان تعیین الطریق غیر واجب علی المناظر ولما کان بعض شقوق نقیض المطلوب
باطلا بدلیل مستقل فلا باس بان یبطلہ المستدل بہ ثم لیضم مقدماتہ لاثبات المطلوب وان کانت تلک
المقدمات کافیۃ فی اثبات اصل المدعی **قولہ** فتدبر فی الحاشیۃ اشارۃ الی انہ یمکن ان یقال العلم

تقدير ان يكون زوال امر الفه يتصف بهما كما مر بيانه في الحاشية الحاشية فلما كان المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والامر الزائل ذكر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه امرا زائلا انتهى ولا يخفى ما فيه **قوله** وقد يقال هذا جواب لقوله فان قلت آه ودليل الزاهي على المتكلمين المنكرين للوجود الذهني القائلين بكون العلم نسبة حاصلة ان العلم ليس عبارة عن النسبة اذ تحققها فرع تحقق المنتسبين فوجودها بدونهما محال مع انا ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد من ان يكون له وجود في الذهن والا يلزم تحقق احد المنتسبين بدون الآخر مع انهم ينكرون الوجود الذهني فبطل احتمال كون العلم نسبة ثم بعض المحققين ان هذا الاشكال لا يختص بكون العلم نسبة بل يجري على تقدير كونه صورة حاصلة فان العلم المتعلق بالممتنعات لا بد من ان يكون له متعلق بالفتح ومتعلقه بالذات ذواتها والضرورة شاهدة بان المتعلق بالذات للصفة الثبوتية لا بد من ان يكون موجودا كذلك مع ان ذواتها فاقدة في الخارج والذهن فان المحال من حيث هو محال ليس له تحقق فيهما **قوله** واعترض عليه آه حاصله انه لا يلزم من عدم وجود المعلوم وجوده في الخارج في الذهن لجواز ان يكون وجوده في العقول المجردة كافيا لتحقق النسبة التي هي العلم **قوله** لا يتغير علمنا بها آه فلو كان وجود المعلوم في العقول المجردة كافيا للعلم لتغير العلم بعدم لانتفاء العلم بانتفاء المعلوم مع انه ليس كذلك بل يبقى العلم كما كان كما يحكم به البديهة **قوله** وبهذا آه اي باثبات ان العلم هو الحصول وعدم كفاية الوجود الخارجي له مذهب المحققين من ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية في الحاشية بيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء ما تغير عندنا الى زوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلوم بالذات لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حتى لا يحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى بعض الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلومه اي الشي الخارجي معلوما بالعرض ليس بشي نشأ من اجمال هذه الدقة واشتباه احد العلمين المتقاربين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض الخارجية والذهنية وهي معلوم بالذات والماهية من حيث انها معروضة للعوارض الخارجية معلومة بالعرض وهذا العلم علم حصولي لانه ليس الا بحصول صورة الشي في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الذي هو القائم بنا مبدء الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه انتهى **قوله** فيها وبهذا يظهر آه اي بما ثبت ان المعلوم في العلم الحضوري هو الصورة

من حيث هي **قوله** فيها معلومًا بالعرض آه اذ لو كان معلوما بالذات لا ينفي العلم بانتفائه مع انه ليس كذلك **قوله**
فيها تنشأ عن اهمال هذا الدقة آه وهي ان للصورة الذهنية اعتبارين من حيث هي ومن حيث الاكتناف
الاكتناف بالعوارض الذهنية ومعلوم العلم الحصولي هو الصورة الذهنية بالاعتبار الاول لا الشيء الخارجي
قوله فيها واشتباه احد العلمين المتقاربين بالآخر آه يعني ان العلم الحصولي والحضوري لما كانا متقاربين
في الصورة الذهنية لان علمها من حيث الاكتناف بالعوارض علم حضوري ومن حيث هي هي علم حصولي
فهذا التقارب اشتبه على البعض الاوهام احد العلمين بالآخر وقال ان الصورة الحاصلة في الذهن من الخارج
علم حصولي ومعلومه في الخارج والعلم المتعلق بالصورة الذهنية فقط علم حضوري ولم يفهم ان للصورة الذهنية
مرتبتين في مرتبة معلوم علم الحصولي وفي مرتبة علم حصولي ومعلوم للعلم الحضوري **قوله** فيها وهي معلوم
بالذات هذا في الادراك العقلي مسلم دون الادراك الاحساسي اذ معلومه هو الشيء المنكشف بالعوارض
قوله فان قيل فان للمناقشة فيه اي في قوله وانت خبير مجالا في الحاشية لقائل ان يقول ان المدارك
العالية مع ما فيها من الصورة العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم
انتفاء المعلومات ذهنا وخارجا فما يدرك لعل هذا بديهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام
مثلا مقدم على بعثة موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك ولا حركة ثم ان لي هذا بديهة الوهم لما دل البرهان على
خلافه انتهى حاصله ان القول بعدم الاشياء في الخارج فقط سواء كان في العقول او غيرها باطل اذ العقول مع ما
فيها من الصورة العلمية علل لجميع الاشياء ومنها العلم فلو انتفت الصور العلمية عنها انتفت العلة لان انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل واذا انتفت العلة يلزم انتفاء جميع الاشياء المعلولة اذا انتفاء العلة يستلزم
انتفاء المعلول فما زعم انه على تقدير انتفاء الاشياء من العقول لا يتغير علمنا بها لعل هذا بديهة الوهم فيه ان
مراد السائل انه لو كانت النسبة محققة عند تحقق الظرف في المدارك العالية يلزم عدم النسبة على تقدير فرض
عدم الصورة الحاصلة في المدارك العالية من حيث انها ظرف في نفس الامر مع قطع النظر عن جنس آخر فلا
يكون وجود النسبة موقوفا على وجود الظرف فيها فلا بد من ان يكون له نحو آخر من الوجود اذ ليس في الخارج
فهو في الذهن وهو المط اقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الفرض محالا والمحال يستلزم محالا آخر **قوله** فيها لما دل
البرهان على خلافه لانه ثبت في موضعه ان التقدم والتاخر بالذات انما هو في الزمان وفي الزمانيات بالعرض
ومقدار الزمان ليس الا حركة فلك الافلاك فكيف يتصور التقدم والتاخر مع عدم الفلك والحركة **قوله**
والمراد هنا وقع في بعض تقرير الدخل انه من المصادرات ان العلم يتصف بالمطابقة وقال ثانيا وذلك
هو الحصول حصول صورة الشيء في العقل مع ان الحصول معنى مصدري انتزاعي لا يتصف بالمطابقة فكيف

يكون العلم بمعنى الحصول والدفع انه ليس المراد من حصول الصورة معناه المصدري بل المراد منه الصورة
الحاصلة **قوله** هذا يدل آه اى اتصاف العلم بالمطابقة يدل على ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة
لان الكلام آه وقع فى العلم الذى هو مورد القسمة وبين المص انه مما يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن
المعلوم ان المتصف بهما انما هو الصورة الحاصلة لا حصول الصورة فمورد القسمة هو الصورة الحاصلة وان
جعلت المشار اليه بهذا قوله فالمراد آه فوجه الدلالة ح ان المص قد ذكر اولا ان مورد القسمة هو العلم المتحد
وبين ثانيا ان هذا العلم انما يكون بحصول الصورة قال المحشي ان المراد منه الصورة الحاصلة فثبت من
ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لا الحصول **قوله** انما لم يعمم بان يقول ما صورة حاصلة فقط او مع الحكم
مطابقا او غير مطابق جازما او غير جازم **قوله** بخلاف شموله آه جواب سوال مقدر تقرير السوال ان شمول العلم
للتصديقات المطابقة والجازمة ايضا ظ فما وجه ذكرهما دون التصورات والجواب ان شمول العلم بهما وان كان
ظ لكنه اورد هما لبوهم مقابليهما الذهن وشمول العلم بهما غير ظ بناء على توهم ان المطابقة المعتبرة فى الصورة
المطابقة لما فى نفس الامر فذكر المطابقة والجازمة ليس بالذات لا يقال فما القرينة على عدم ارادته
من قوله مطابقا لما فى نفس الامر او غيره بمعنى اعم شاملا للتصورات والتصديقات لانا نقول القرينة
على عدم ارادته التقسيم الثانى وهو قوله جازما او غير جازم فانهما لا يكونان الا فى التصديقات **قوله**
يتعلق بكل شئ اذ كل شئ يمكن حصول صورته فى الذهن **قوله** والتصديق لان كل واحد من التصورة
ونقيضهما من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية كذا فى الحاشية **قوله** بالحمل العرضى اما فى
الحمل على النقيض فقط واما فى الحمل على نفسه فلان نفسه فرد له فهو كلى متكرر بالنوع وكلما يكون كك
يكون عارضا لنفسه **قوله** تكن لا الصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرض على جميع التقا . ويرد وجه على
تقدير ان الحكم عليهما بشئ كالتصور واللاتصور بالمعنيين الآخرين كذا فلا شك ان كل واحد منهما فى هذه
القضية متصور بالتصور الذى معه حكم وليس متصورا بالمعنيين الآخرين وهذا حاصل ما اشار فى منهية بقوله وعدم الصدق
على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره انتهى
وما قيل من ان حاصل هذه المنهية ان بين نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره وبين نقيضهما
تباين فكيف يصدق احدهما على الآخر ففيه وجوه من الخلل لا يخفى على المتامل والى الصدق انما اشار
فى منهية بقوله وهو على تقدير عدم اخذ التصور مقيدا بالقيدين انتهى حاصله انه على تقدير اخذ التصور
بمعنى التصور واللاتصور بالمعنيين الآخرين اعتبار عدم الحكم عليهما بشئ يصدق التصور عليهما بالمعنيين اللذين
الذين كلا منافيهما لان كل واحد منهما ليس متصورا بالمعنيين الآخرين المتصور هذا كله على تقدير الارادة

من الحمل الحمل الاشتقاقي واما اذا اريد الحمل بالمواطاة فوجه عدم صدق التصور بالمعنيين الآخرين على نفسه
ونقيضه من جهة ان كل واحد منهما قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية فيما اذا حكم عليهما بشيء
كما يقال التصور الا التصور بالمعنيين الآخرين كذا فلا شك في ان كل واحد منهما في هذه القضية في
مرتبة القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية تصور معه حكم او اعتبر معه حكم وليس بتصور
بالمعنيين الآخرين واما اذا لم يحكم عليهما بشيء فكل واحد منهما في هذه المرتبة تصور بالمعنيين الآخرين وآه
البحث كما افاده بعض الاعاظم من انه لا يظهر الفرق بين التصور بالمعنى الاول والتصور بالمعنيين الآخرين
بان الاول صادق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير بخلاف التصور بالمعنيين الآخرين وجه
لانه ان اراد حقيقة التصور فلا يصح صدقه على نفسه لان الصادق على نفسه يكون اعتباريا صرح به المحشي
فيلزم اعتبارية حقيقة التصور وهو خلاف ما تقرر عندهم وان اراد به مفهومه الذي جعل عنوانا للتصور فان
اراد نفس مفهومه فلا صدق آه ضرورة ان التصور علم وهذا معلوم وان اراد صورته العقلية فالتصور صادق
عليه وعلى الصورة العقلية لنقيضه صدقا عرضيا سواء اخذ بالمعنى الاول او بالمعنيين الآخرين ضرورة انه كان
الصورة العقلية للصورة الحاصلة واللاصورة الحاصلة صورة حاصلة فكذلك الصورة العقلية للتصور
المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم صورة عقلية ليس معها حكم وغير معتبر فيه الحكم **قوله** لعدم ملايمتها
للساذجية ومقابلة الحكم حاصله ان حصول صورة الشيء في العقل تصور ساذج مقابل للحكم ومقيد بعدمه
وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لو جد مع الحكم ايضا والاطلاق في الاجتماع مع الحكم غير ملايم للساذجية
ومقابلة الحكم قال المصنف وهو بهذا التفسير اعم منه بحسب التفسير التفسير الثاني اعلم ان التصور بالمعنى الثاني
ان اعتبر فيه ان لا يكون العلم مقارنا له آه لعمومية التصور بالمعنى الثالث الذي لم يعتبر فيه الحكم بان يكون
نفسه او جزءه من المعنى الثاني آه بحسب المفهوم بل بحسب الصدق ايضا وان اعتبر في التصور بالمعنى
ان يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان لا يكون نفسه وجزءه واعتبر في التصور بالمعنى الثالث التصور الذي
لم يعتبر فيه صدق الحكم عليه فالعموم متحقق بحسب المفهوم فقط دون الصدق لان ما لم يعتبر فيه صدق
الحكم فيه لا يصدق عليه الحكم يصدق التصور بالمعنى الثاني بمعنى ان الحكم وليس نفسه وجزءه ايضا
والظاهر هو الاحتمال الاخير وفي الاول يخرج تصور الموضوع والمحمول لان كلا منهما مقارن للحكم
مع انه لم يوجد من كلامهم اخراجهما عن التصور باي معنى اخذ **قوله** يظهر منه بحسب
الصدق آه ينبغي ان يعلم انه اذا حمل التصور بالمعنى الثاني على الاحتمال الاول ظهر العمومية
بحسب الصدق قطعا واما ان حمل على الاحتمال الثاني فظهر العمومية بحسب الصدق مع بعيد بنفسه

بالمعنى الثانی علی الاحتمال الثانی اولی ما سبق ولیطابق کلام حاشیۃ الحاشیۃ وعبارتہا ہذہ فیہ انہ لم یفہم من تبین النسبۃ مفہوما النسبۃ بحسب الصدق فکیف یصح قولہ ایضا اللہم الا ان یقال تبین النسبۃ بحسب المفہوم علم بالالتفات الی الخارج نسبۃ بینہما بحسب الصدق انتہی قولہ فیما فیہ اٰہ حاصلہ ان النسبۃ بحسب الصدق لیست نسبۃ العموم المط فلا یظہر من تبین النسبۃ بحسب المفہوم الذی ہو العموم تبین النسبۃ التی غیر العموم فکیف یصح قول المحشی ویظہر منہ بحسب الصدق ایضا قولہ فیہا الی الخارج قال المحشی فی حاشیۃ علی الحاشیۃ الجلالیۃ التصور عبارۃ عن الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل فقط وہو محتمل بوجہین الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثانی مع اعتبار عدم الاذعان والاول اعم من الثانی بحسب المفہوم دون التحقق لان العلم التصدیقی ہو العلم المتکیف بالکیفیۃ الاذعانیۃ لا یمکن فیہ عدم اعتبار الاذعان وذا اعتبار عدم الاذعان وغیر العلم التصدیقی یمکن فیہ کلاہما انتہی فمن ہذہ المقدمات الخارجیۃ یظہر النسبۃ بحسب الصدق قولہ یطلق علی معان الظاہر ہذہ الاطلاقات علی سبیل الاشتراک اللفظی عند اہل المیزان ولا یتوہم ان الاشتراک مرجوح من الحقیقۃ والمجاز لان ذلک انما ہو عند تیقن احد المعانی بالحقیقۃ والشبہۃ فی الباقی وہہنا کل المعانی سواسیۃ فی الاستعمال قولہ والحکم انما ہو اٰہ قبل کون الحکم حقیقۃ بالتفسیر الاول دونہ بالتفسیرین الاٰخرین غیر ظاہر بل الاخران شائعان فی استعمال الفن واما الاول فقد صرح البعض بانہ خطاء ولعلہ اعتبر وضع اللغۃ قولہ ثم لا یخفی اٰہ حاصلہ ان ہذہ التفاسیر الثلث للحکم لیست للتخصیص بل الاذعان والقبول ایضا من تفسیراتہ قولہ لا یخفی ما فیہ فی الحاشیۃ ولا یخفی ان النسبۃ لیست ایضا من الانفعال اللہم ان یقال المراد بالنسبۃ ہی من حیث انہا موجودۃ فی الذہن ولا شک انہا اثر نصیر علی انفعالا وبہذہ العنایۃ لا یتوجہ ما اورد فی الحاشیۃ الاولی ان ایراد ہذا التفسیر غیر مناسب اٰہ انتہی قولہ فیہا اللہم اٰہ وجہ التمریض ظ لان النسبۃ من تلک الحیثیۃ علم کما فیتناول ہذا التفسیر الثالث للحکم ایضا فتامل قولہ فیہا لا یتوجہ اٰہ لان المراد بالنسبۃ النسبۃ من حیث انہا موجودۃ فی الذہن وہی لیست حکما بمعنی جزء القضیۃ بل بمعنی التصدیق قولہ الذہب المنصور بالدلیل والبرہان ان العلم من مقولۃ الکیف لان العلم اما عبارۃ عن حصول الصورۃ فمن الاضافۃ وہو باطل لما مر واما عن قبول النفس للصورۃ فمن الانفعال وہو ایضا باطل لان الصورۃ شاہدۃ بان الانکشاف یحصل بمجرد الصورۃ ولا دخل فیہ للوازمہا کالقبول وغیرہ وان حصلت معہا واما عن الصورۃ الحاصلۃ کما ہو عند الجمہور فمن الکیف بصدق تعریفہ علیہا لان الصورۃ اذا وجدت فی الذہن صار

الوجود فی الموضوع الذی هو الذهن وظاهر انها غیر قابلة للنسبة هو القسمة وغیره ما فیه واما عن الحالة الادراکیة
کما هو التحقیق عند المحصل وغیره من الکیف ایضاً **قوله** فلعله آه دفع ما یترائی ایراده علی ما قال المصنف
ان العقل من انه لا ینبغی للعاقل اختیار کون العلم من مقولة الانفعال لانه مذهب مرجوح والمرجح
بانه اراد بکون العلم انفعالا انه حاصل بالانفعال ای قبول الذهن الصورة لا انه من مقولة
الکیف ولا بأس بان یکون الشیء حاصلاً بالانفعال وداخلا تحت مقولة الکیف **قوله**
العلم ان آه اشکال آه حاصله ان العلم هو المکتسب من صورة الشیء مجردة عن المادة فصور
الجواهر تکون جواهر فی الذهن بناءً علی انحفاظ الماهیات فی الوجود مع انه یصدق علیها
فی الذهن تعریف العرض لانها وجدت فی الموضوع اذ الذهن یستغنی عنها ولا
یحتاج الیها فیلزم کون الشیء الواحد جوهراً وعرضاً مع انهما متباینان لا یصدقان علی
شیء واحد **قوله** فنقول آه جواب للاشکال حاصله لا نسلم المنافاة بین الجوهر والعرض فان
مدار الجوهریة علی ان یکون الوجود العینی للشیء لا فی الموضوع بمعنی انه لو کان ذلک
الشیء موجودا فی الخارج لکان لا فی موضوع ومناط العرضیة علی ان یکون الشیء موجوداً
فی الموضوع سواء کان فی الاعیان او الاذهان فالصورة الجوهریة عرض بمعنی انها وجدت
فی الموضوع ای الذهن وجوهر بمعنی انها لو وجدت فی العین لکانت لا فی الموضوع نعم
لو کان معنی الجوهر ان لا یکون الشیء فی الموضوع مطلقاً یلزم المنافاة قطعاً **قوله** لا یخفی علیک
آه ایراد علی الجواب تقریره انه لو لم یکن بین الجوهر والعرض منافاة بل یصدق العرض علی
الجوهر کما قلتم یختل الحصر فی المقولات التسع اذ المقولات اجناس عالیة متباینة بالذات فلا یصدق
مقولة من مقولات العرض علی الصورة الجوهریة التی هی من مقولة الجوهر مع صدق تعریف
العرض علیها کما عرفت وهل هذا الا عدم الانحصار **قوله** اللهم آه حاصله ان مرادهم من حصر العرض
فی المقولات التسع حصر الاعراض الموجودة فی الخارج لا مطلق العرض اعم من ان یکون فی الخارج
او الذهن والصورة الجوهریة الحاصلة فی الذهن من الاعراض الذهنیة فلا یکون داخلة تحت
مقولة من المقولات التی هی من الاقسام الاعراض الخارجیة فلا یختل الانحصار فی الحاشیة اشارة
الی ان هذا الجواب غیر تام وذلک لان التحقیق عندهم ان الاضافة وغیرها من المقولات التسع لیست موجودة فی الخارج
والصواب فی الجواب ان یقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة فی نفس الامر والموجود فیها آه امران الحقیقة العلمیة المتحققة
فی الذهن الحاصلة فی الذهن من حیث هی هی وکل منهما مندرج فی مقولة الاولی من مقولة الکیف والثانی من مقولة اخری من مقولة الجوهر

وغيرها كما سينكشف عنك غطاءه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض
الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او يكون كل منهما داخلا اي المركب من العوارض
والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على
من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام ياتي بعد ذلك اورده واوردنا الجواب
الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء انتهى **قوله** فيها غير تام فيه ما افاده بعض المحققين من ان
مرادهم حصر الاعراض في التسع حصرها في الخارج اي العرض الموجود في الخارج منحصر في التسع بمعنى
انه لا يوجد خارجا عن هذه الاقسام التسع وان لم يوجد في كلها لعدم وجود بعضها في الخارج كما لا يخفى فيه
فان المقسم ح للتسع يكون العرض الموجود في الخارج ولا بد من صدق المقسم على الاقسام مع انه
لا يصدق على المقولات النسبية التي ليست موجودة في الخارج انها عرض موجود في الخارج **قوله**
فيها والثاني الخ حاصله ان الصورة من حيث هي هي من مقولة الجوهر وغيرها ولا يصدق عليها انها
موجودة في الموضوع الذي هو الذهن اذ لا يلاحظ في هذه المرتبة كونها حاصلة في الذهن **قوله**
فيها فلا شك انها من الاعتبارات الخ اذ اعتبارية هو التقييد تستلزم اعتبارية الكل قيل ان الحقيقة
الحاصلة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون حيثية التقييد داخلا في العنوان دون
المعنون موجودة في نفس الامر وان كانت باعتبار ان يكون الحيثية المذكورة داخلة في المعنون من
الاعتباريات ومراد الشارح بعرضية الصورة الجوهرية عرضية الصورة من حيث انها مكتنفة بالعوارض
الذهنية باعتبار الاول فالاشكال باق على حاله **قوله** فيها ولما كان الاطلاع الخ هذا دفع دخل مقدر
تقرير الدخل ان هذا الجواب لما كان صوابا فلم ذكر المحشي الجواب الضعيف المشار اليه بقوله ثم الخ تقرير الدفع
مستغن عن الشرح **قوله** وما اورده الخ حاصل الايراد ان الوحدة والنقطة كيفتان وليسا بموجودتين في
الخارج فتوجد الكيف فيما سوى الموجود الخارجي مع انه من خواصه حاصل الدفع ان الوحدة ليست
من الاشياء الخارجية بل هو امر انتزاعي وليست بكيف ولا يتوهم ان الوحدة ليست بعرض فانه الموجود
في الموضوع ومن خواصه ان يقوم وجود محله وجود حاله وهي ليست كذلك فالنقض بها ساقط من الاول
الامر ولا يحتاج الى العذر الذي ذكره المحشي لانا لا نجد فرقا بين الوحدة وسائر الاعراض في الخاصة المذكورة
نعم لو كانت الوحدة عين الواحد لتم ما يتوهم وليس كذلك اما النقطة فموجودة في الخارج ومن مقولة
الكيف فان النقطة كيفية للخط المتناهي الموجود في الخارج فهي ايضا موجودة فيه كما صرح به الفارابي
في تعليقاته فتامل **قوله** ثم ان الاشكال الخ حاصله انا اذا تصورنا الجوهر تحصل صورته في الذهن و

لا يكون الا جوهرا بناء على ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن وهي العلم النفس لانه المكتسب من الموجودات والعلم من الكيفيات النفسانية فلزم كون الشيء الواحد اي الصورة الجوهرية جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان متباينتان لا يصدقان على شيء واحد فمناط الاشكال الاول لزوم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ومناط الاشكال الثاني لزوم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا **قوله** وقد اجاب عن هذا الاشكالين بعض المتاخرين آه المجيب العلامة القوشجي حاصل الجواب ان الشيء الجوهر اذا وجد في الذهن فله مرتبتان مرتبة الحصول وهي عبارة عن حصول الشيء في الذهن مع قطع النظر عن الكتنافه بالعوارض الذهنية ويقال له في هذه المرتبة انه معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه فهو اذن جوهر لانه متحد مع ما هو في الخارج بحسب الماهية اذ يلاحظ في هذه المرتبة الا نفس الشيء ومرتبة القيام وهي عبارة عن قيام الصورة بعد حصولها في الذهن وفي هذه المرتبة يقال له انه علم وقائم بالذهن وموجود في الخارج وكيف يصدق تعريفه عليه فليس بجوهر لان الشيء في مرتبة القيام مغاير بالماهية لما في الخارج فلا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا ولا جوهرا وعرضا **قوله** وحاصله آه هذا رد على جواب المحقق القوشجي بانه يلزم على هذا الجمع بين المذهبين حصول الاشياء بانفسها في الذهن لان الحاصل فيه عين المعلوم ونفسه وحصول الاشياء باشباحها لان القائم فيه شبح المعلوم ومثاله لا عينه ولا نفسه قال المحقق الخلخالي في الحاشية لا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثنائية في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقة واما تسمية احدهما بالقائم والآخر بالحاصل فليس بمفيد انتهى **قوله** فيها فليس بمفيد آه لان الجمع بين المذهبين لازم على تقدير التغاير والاشكال المذكور على تقدير الاتحاد **قوله** بلا دليل آه ولا يتوهم ان المجيب مانع اذ مراده انه لا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا وعرضا لجواز ان يكون الفرق بالقيام بالذهن والحصول فيه والمانع ليس منصبه ايراد الدليل لان المانع اورده مقدمة نظرية فلابد لاثباتها من دليل نعم لو كان متعارضا لما احتيج الى دليل العينية **قوله** بل النظر الدقيق آه هذا ترق عما قبل حاصله انه ليس فيه سقوط عن درجة التحقيق بل الظاهر انه باطل بالنظر الدقيق كما يشهد به الحدس فلا يرد ان دعوى كون الصورة منشأ الانكشاف انما تتم على مذهب القائلين باتحاد العلم والمعلوم واما على رأي من قال ان العلم حالة اخرى فلا يصح الا بالدليل لانا نعلم بالحدس ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف فلا حاجة الى الدليل فتامل **قوله** على انه لزم آه هذا بيان محذور آخر على جواب المحقق القوشجي حاصله انا نعلم ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف

فهي علم لانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ للانكشاف والصورة قد يكون جوهرا فيلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا
وجوهرا معا والاشكال **قوله** اجاب عنها المجيب صدر الدين محمد شيرازي حاصل الجواب منع ان صور الجواهر جواهر
وتحقيقه انه لا ماهية في انحاء الوجودات فان ما كان جوهرا في الخارج صار عرضا وكيفا في الذهن بناء على ان مرتبة
الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة له اذ الشيء يكون موجودا اولا ثم لا يكون ماهية فيه الماهية باعتبار الوجود
فلا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا وعرضا في محل واحد لان الشيء اذا صار موجودا في الخارج صار بوجوده
الخارجي جوهرا واذا وجد في الذهن صار بوجوده الذهني كيفا ما مضافا نياشر **قوله** قوله ولا يخفى ما فيه لان هذا المجيب
قد بنى كلامه على انه ليس في عالم الكون الا الوجود وهو كلي مسلك والمهيات امور منتزعة منه والمهيات امور منتزعة
عنه فيجب لكل مرتبة من مراتب الوجود ينتزع عنه ماهية كما هو مذهب الاشراقيين وعلى هذا انه لا يلزم قلب الماهية التي
هو من المحالات لان الممتنع منه هو ان يصير الماهية مع بقائها ماهية اخرى في ظرف واحد وهو ليس كذلك اذ الصورة
الخارجية التي كانت عرضا الذهن يصير فيه جواهر **قوله** على ان هذا القائل آه حاصله ان الصورة الحاصلة في الذهن
بعد الانقلاب الى الكيفية بل هي جوهر ام لا وعلى الاول يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا وعلى الثاني حصر
آخر مخالف له بالماهية وهو الشبح والمثل مع ان الدلايل اللتي دلت على الوجود الذهني بعد تمامها تدل على ان
الحاصل في الذهن نفس الشيء لا شبحه ومثاله **قوله** لا شك ان مرتبة المعروض آه فيه انه كيف يسلم هذا القول من يقول
انه ليس في عالم الكون الا الوجود بل الامر عنده بالعكس في الحاشية لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة
على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة والا
لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه اي العدم ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم
الذي هو من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب
العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل هو ارتفاعهما
في نفس الامر واللازم آه ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمح لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع
وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما ترى ليس بمح تحقيق المقام ان نقيض
الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول
بان العدم ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما
فيهما من حيث لا يدري به مع ان استحالة سلب النقيضين ليست بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو مح في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به
الفطرة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ تحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود
عنه وتحقق سلب سلب الوجود عنده يعني سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فيام عن اشتباه

المعنى العدم بالآخر لان الكلام ح ليس فى سلب الثبوت ونفى المقيد لا السلب الثابت والنفى المقيد فسلب النقيضين فى المرتبة
يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلبهما عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من
ان يكون له او الاخر لا يكون له ذلك الامر فسلب وجود المعلول وعدمه فى مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلبها
عنه انتهى **قوله** فيها لعلك تقول آه هذا اعتراض على قوله ان مرتبة المعروض متقدمة آه حاصله انه لو كان مرتبة المعروض متقدمة
على العارض لزم اجتماع النقيضين والثانى بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان العارض ح لا يكون فى مرتبة المعروض لتأخره
عنه بل يكون عدم العارض والا لزم ارتفاع النقيضين مع ان عدم العارض ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فلزم وجود
العارض حين عدمه وهو اجتماع النقيضين **قوله** فيها فنقول جواب للاعتراض حاصله منع كون العدم الذى هو نقيض للوجود من العوارض
لان النقيض للوجود والعدم بمعنى السلب البسيط وهو ليس من العوارض اذ العارض مثبت للمعروض واين الثبوت فى السلب البسيط
بل العدم الذى هو من العوارض السلب العدولى اى الثبوتى ففى مرتبة المعروض يكون عدم العارض بمعنى السلب البسيط لا السلب
العدولى ليلزم ح وجود عارض من العوارض وتحقق اجتماع النقيضين **قوله** فيها وايضا ارتفاع النقيضين آه جواب آخر للاعتراض
وتقريره غنى عن الشرح **قوله** فيها تحقيق المقام آه هذا رد على الجواب الثانى وتقوية للجواب الاول حاصله ان نقيض الوجود
فى مرتبة المعروض سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا النفى المقيد اى السلب المتحقق فى تلك المرتبة ومن الضروريات
ان وجود العارض نقيضه العدمى ان للارتفاع فمن عدم تجويز ارتفاع النقيضين يعقل تحقيق احدهما فى تلك المرتبة وهو ارتفاع
وجود العارض والعدمى هو نقيض للوجود من حيث الذى هو اى ان نقيض الوجود فيها هو سلب ذلك الوجود فيها ولا شك فى تحققه
قوله فيها مع ان استحالة آه منع على قول المجيب يستحيل هو ارتفاعهما فى نفس الامر بان ارتفاع النقيضين يستحيل مطلقا سواء كان
فى نفس الامر او المرتبة **قوله** فيها كيف آه تائيد له **قوله** فيها يرجع الى اجتماعهما آه واجتماع النقيضين ح مط فارتفاع النقيضين
المستلزم للمح الفضيح مح فان مستلزم المح مح **قوله** فيها واما المتمسك آه هذا الاشارة الى جواب من تمسك بان سلب النقيضين فى المرتبة
ليس عبارة عن ارتفاعهما فى تلك المرتبة ليرجع الى اجتماعهما بل معناه ان مرتبة الماهية مسلوبة عن الوجود والعدم
لانهما من العوارض والمعروض فى مرتبة مسلوب عن جميع العوارض لا ان الوجود وقد العدم النقيضان فيلزم اجتماعهما وحاصل
الجواب ان الكلام ح فى نقيض الوجود والعدم الذى عده المتمسك من العوارض هو السلب الثالث وهو ليس نقيضا للوجود
ليتم كلام المتمسك بل نقيضه سلب الثالث ونفى المفيد فح سلب النقيضين اى الوجود والعدم فى مرتبة الماهية يرجع الى سلب
المرتبة عن احدهما وسلب تلك المرتبة عن ذلك سلب الشئ عن الشئ وسلبه عنه بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من
الوجود والعدم من ان يكون له مراد ان لا يكون له ذلك الامر فعلى المتمسك شبهة احد معنى العدم بالآخر بان يعتبر العدم الذى
هو نقيض الوجود السلب الثبوتى فى نفى ما قدمنا وليس كذلك كما عرفت **قوله** فيها فسلب وجود المعلول آه هذا بيان الفساد وما فيه الجواب الثانى فى
للاعتراض فارتفاع وجود المعلول آه بان سلب وجود المعلول وعدمه فى مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود والعدم سلبهما عنه وهو بين الفساد

قوله واما التقدم بالزمان آه لانه لو كان بين العارض والمعروض تقدم بالزمان وجد المعروض فی زمان لا یکون العارض فیه مع ان وجود المعروض فی زمان ایضاً من العوارض هف **قوله** فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود واذ هو عبارة عن تقدم المحتاج بحسب الوجود فلو کان التقدم بین العارض والمعروض تقدما بحسب الطبع یکون المعروض متقدما بالطبع علی وجود المعروض الذی هو من العوارض ایضاً فلو جود الثانی ان کان عین الوجود الاول یلزم تقدم الشئ علی نفسه او غیره فیلزم التسلسل **قوله** والتقدم بالعلة تقدم بحسب الوجوب لانه عبارة عن ارتباط مصحح لدخول الفائین وجوبی شئین واذا لم یکن بین المعروض والعارض تقدم بحسب الوجود فکیف یکون التقدم بینهما بحسب الوجوب اذ الوجوب لا یتصور بدون الوجود **قوله** ما یصح ان یکون آه والمعروض لا یجوز تاخره عن العوارض **قوله** والتوهم آه هذا دفع ما یتراءی او روده من انه اذا کان هذا التقدم سوی التقدمات الخمس یختل حصر التقدمات فی الخمسة بان انحصار التقدم فی الخمسة انما هو فی التقدم بحسب الوجود وتقدم المعروض علی العارض لیس من اقسام التقدم بحسب الوجود لیختل الحصر وان شئت ان تعلم وجه انحصار التقدم فی الخمسة فاستمع ان التقدم اما ان یکون بحیث یقتضی عدم الاجتماع بین المتقدم والمتاخر فی الوجود ام لا الاول هو التقدم بحسب الزمان والثانی اما ان یکون محتاجا الیه المتاخر اولا والاول اما ان یکون المتقدم فاعلا وهو العلی اولا وهو الطبعی والثانی اما ان یعتبر فیه مبدء یکون القریب منه متقدما وهو الرتبی او لا وهو الشرف **قوله** وقد اجاب بعض المحققین آه المجیب المحقق الدوانی حاصل الجواب منع کون العلم الذی هو من الامور الذهنیة من مقولة الکیف حقیقة لان المقولات اقسام للموجود الخارجی فلا یلزم کون الشئ الواحد جوهرا وکیفا لانه جوهر حقیقة وکیف مسامحة واما عدهم العلم من مقولة الکیف فمسامحة لمشابهته الکیف القائم بالمعروض فی العین فی الافتقار الی المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة **قوله** خال عن التحصیل وبعید عن التحقیق فانهم عدوا المقولات وقسموها الی الانواع ومنها مقولة الکیف وقسموها الی الکیفیات النفسانیة وغیرها وعدوا من الکیفیات النفسانیة العلم فبعد تسلیم مقولیة المقولات وان الاقسام المندرجة تحتها انواع القول بان بعضها داخل علی سبیل التحقیق وبعضها علی سبیل المسامحة خال عن التحصیل وبعید عن التحقیق **قوله** واجاب صاحب الافق منع کون العلم من مقولة الکیف وانما هو کیف بمعنی آخر الذی لیس بمقولة **قوله** فبعد تسلیم آه اشارة الی انه لم یظهر من کلامهم الا للکیف معنیان ولک ان تقول انه اخذ من کلام الشیخ فانه ذکر ان العرض یطلق علی معنیین احدهما الموجود فی الموضوع وثانیهما ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا شک ان المقسم معتبر فی الاقسام وهو یستلزم ان یطلق الکیف الذی هو قسم من العرض علی معنیین ایضاً **قوله** یشکل بالصورة الجزئیة آه تقریره انه لا یصدق تعریف الکیف بمعنی العرض العام الماخوذ فیه عدم النسبة والقسمة علی الصورة الجزئیة الی حاصلة من الاضافة المخصوصة کابوة زید او المقدار المتخص کذراع من الجسم

بوجود بعينه في الاولى والقسمة في الثانية فمحاصل اشكال المحشي ان الجواب المذكور وان دفع الاشكال بلزوم
كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا لكنه لا يقلع مادة الاشكال وهي صدق المتباينين على شيء واحد كلزوم كون الشيء الواحد
كيفا واضافة او كما فلا تتوهم ان هذا الجواب اتحاد الجوهر والكيف لا اتحاده من المقولة الاخرى فلعلم بجزء هذا الجواب
اتحاده بالاضافة لا يضرنا فاجاب بعض الاعاظم عن الاول بان النسبة المأخوذة في الاضافة وجودا وفي الكيف عدما
كون العرض بحيث لا يعرض بموضوع الا ويعرض عرض آخر بموضوع آخر يكون كل منهما متعقلا بالقياس الى
موضوع آخر وهذه النسبة منتفية في الصورة الذهنية للاضافة اذ يجاب عرضان بموضوع وهو الذهن من حيث انهما متعقلان
معا وعن الثاني بان القسمة المأخوذة في رسم الكم وجودا وفي رسم الكيف عدما هو قبولها للقسمة في المحل بمعنى ان المحل
ينقسم بانقسامه وليست الصورة الجسمية من هذا القبيل لان الحاسة لا تنقسم بانقسامها وكذا الذهن **قوله** وليس بحاصل
لما آه والا تحقق العلم وقت كونها في الاعيان وليس كذلك **قوله** فهذا الحمل حمل عرضي لان المحمول اي الحالة الادراكية
خارجة عن الموضوع الذي هو الانسان وعارضة له **قوله** فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن لانه بعد حصول الشيء **قوله**
واطلاق العلم آه دفع لما يظن من انه اذا كان العلم عبارة عن الوصف فلم يطلقون على الصورة الحاصلة في الذهن انها
علم بان هذا الاطلاق من قبيل اطلاق العارض على المعروض لان ذلك الوصف علم وعارض للصورة الحاصلة **قوله**
فالعارض آه فمحاصل الجواب عن الاشكال على هذا التحقيق انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم ليلزم ان يكون
الصورة الحاصلة جوهرا وكيفا لان العلم حقيقة انما هو الوصف العارض اي المسمى بالحالة الادراكية وهو كيف وانما لا يكون
تابعا لشيء واما الصورة الحاصلة فانها وان كانت عرضا لوجودها في الذهن لكنها تابعة للموجود الخارجي لانها متحدة معه في الماهية
النوعية فهي ان كان كيفا فتلك ايضا كيف وان كان جوهرا فهي ايضا جوهر وهكذا افاد جدي سيدي واستاذي كمال الملة والدين
قدس سره في تعليقاته على الحواشي الزاهدية الجلالية لا يذهب عليك ان الحالة المسماة بالحالة الادراكية ان كانت من
الصفات الانضمامية فالمنضم اليه اما النفس او الصورة فيلزم ان يكون الصورة عالمة لان العالم ما يكون منشأ قيام مبدأه او النفس
المجردة فمع كونها خلاف ما يشهد به الوجدان على ما يظهر بالرجوع اليه يلزم عليه انه يرجع الى ما تكلم به شارح التجريد بقوله انه جمع
بين المذهبين اي مذهب القائلين بحصول الانفس في الاذهان والقائلين بالاشباح وذلك لان القائم بالذهن غير الصورة
العلمية ليس الا معنى مختصا بالمعلوم في ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه يرد عليه ما اورد على شارح التجريد بان
وثانيا انه لا دليل على وجودها فهل هي الا ادعاء بلا بيان بل ربما يمكن ان يستدل على خلافه بمثل ما استدل به على شارح التجريد
بان الصورة العلمية كافية للانكشاف ولا نعني بالعلم الا مبدأ الانكشاف فالقول بصورة قائمة اخرى تعسف وان كانت
انتزاعية ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع فان كانت هو الانكشاف الذي يملك الصورة مبدأ له فمع ان الانكشاف
حقيقة صفة الصورة لا العالم فيكون علما حقيقة ويلزم ان لا يكون من مقولة الكيف حقيقة على ما هو بصدده لان الانتزاعيات

ليست من الموجودات الخارجية ولا الذهنية الا بعد الانتزاع ولا ريب في انه لا ينتزع عن الصحيحة الا بعد وجود الانكشاف وهو ليس لشيء او مفهوم لازمه كالتمايز عما عداها وهو مثل الانكشاف ايضاً يلزم ان لا يكون العلم عالماً بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصلت الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات وجود منشأ الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوق صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع وان كانت غير الانكشاف يلزم مع تلك المفسدة الثانية انه لا دليل على ثبوته فهذا الحكم وايضاً يشهد شرح رجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع في كلامه المسوق لبيان تلك الحالة الادراكية ظ فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة للصورة فنعت ان كان مقصوده انه صفة العالم قيا باه قوله فالعرضي من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضه هو الصورة العلمية المتحدة مع العلم انتهى كلامه المتين اقول يمكن الجواب عن الاعتراض الذي شار اليه بقوله انه يرجع الى الشك على الشارح التجريد بانه قال ان قيام الحالة الادراكية في النفس ليس بالاستقلال بل قيامها فيها هو بعينه قيام الصورة فيها لان الحالة الادراكية متحدة معها في الوجود ولا يلزم من اتحادها ان يكون الصورة عالمة معروض العلم بها اذ العروض الذي يوجب حمل المشتق على المعروض العروض بمعنى الحلول لا المعروض بمعنى المحل بالعرض هذا الاول الى قول شارح التجريد فان المحشي يزعم ان بينهما اتحاداً في الوجود بخلاف شارح التجريد فانه يزعم ان وجود الوصف مغاير لوجود الصورة لكن بقي ههنا بعد شيء وهو ان اتحاد الحالة الادراكية والصورة في الوجود ممنوع لان الوجود بمعنى مصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده واذ المنسوب اليه متعدد فالوجود ايضاً كذلك الحمد لله الذي يسر لعبده العاصي الراجي الى رحمة ربه الباري محمد ظهور الله الانصاري اختتام ما قصد وتسويده في سنة الف ومائتين بعد الستة من السنة الهجرية النبوية صلى الله على صاحبها وسلم والصلوة على رسوله محمد المصطفى بدر الدجى قاب قوسين او ادنى وآله الائمة المهدي واصحابه التقي اللهم امتنا وسائر اهل الايمان على حبهم واحشرنا في مودتهم بحق نبيه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

آمين يا رب العالمين

تمّت ے یک ١٢